ISSN 2561-3359 (digital, numérique)

# Περιπατητικός

## (*Peripatetikos*)

*The Journal of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies*
*Revue de la Société d'études aristotélico-thomistes*

**No 15**
**2020**

Περιπατητικός is the official journal of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies. It appears yearly, approximatively, with the purpose of explaining, promoting and applying to contemporary problems the great Greek philosophical tradition which centers on the work of Aristotle and Aquinas. Only contributions answering to this purpose will be considered. – Περιπατητικός est la revue officielle de la Société d'études aristotélico-thomistes. Publiée annuellement, approximativement, elle a pour but d'expliquer, promouvoir et appliquer à des problèmes contemporains la grande tradition philosophique grecque qui culmine dans les œuvres d'Aristote et de Thomas d'Aquin. N'y sont considérées que des contributions en relation à ce but.

## SOMMAIRE — CONTENTS

*Κεφάλαια*

7 *Mgr Maurice Dionne, maître authentique* — YVAN PELLETIER

65 *Penser l'intelligence artificielle avec Aristote* — LOUIS BRUNET

*Ἐντεύξεις*

89 *L'absolue précarité du temps* — YVAN PELLETIER

103 *Le Dieu d'Aristote : omniscient, créateur et providence* — YVAN PELLETIER

# Περιπατητικός

## (*Peripatetikos*)

*The Journal of the Society for Aristotelian-Thomistic Studies*
*Revue de la Société d'études aristotélico-thomistes*

YVAN PELLETIER
Editor-in-Chief – Éditeur en chef

WARREN MURRAY
Associate Editor – Éditeur associé

Contributors are asked to submit electronically their papers, in Microsoft *Word* format, and to adopt the mode of presentation in use in already published articles. Considering our policy of double blind review by two experts, information on the author (name, statute and institution, e-mail address) should appear separately from the manuscripts. Contributions should be sent to:

Les contributeurs sont priés de soumettre sous format *Word* leurs manuscrits, en se conformant au mode de présentation en usage dans les articles déjà publiés dans la revue. Vu notre politique d'évaluation bi-anonyme par deux experts, on est prié d'indiquer à part ses coordonnées : nom, statut et institution, adresse courrielle. Envoyer ses contributions à :

yvan.pelletier.1@ulaval.ca

Legal Deposit:
Library and Archives Canada, Ottawa

Dépôt légal :
Bibliothèque et Archives Canada, Ott.

Copyright © The Society for Aristotelian-Thomistic Studies:

Tous droits réservés © La Société d'études aristotélico-thomistes :

999, rue Beauregard, app. 318
A/s Yvan Pelletier
Québec, Qc
Canada G1V 4T9

# Περιπατητικός

| | |
|---|---|
| se veut un véhicule d'expression assez diversifié pour offrir le mode de rencontre écrite où chaque membre se sent à l'aise. Une rubrique spéciale répond au type de réflexion que chacun veut livrer : de la suggestion de lecture au point de doctrine approfondi, en passant par le commentaire, le débat, l'outil pédagogique, la traduction, ou même — pourquoi pas? — un texte divertissant, sous mode de conférence ou d'entretien familier. | is intended to be a multi-faceted vehicle for philosophical exchange suited to the needs of all our members. The different sections are meant to reflect this diversity, running from serious philosophical and scholarly articles, to pedagogical texts, translations, talks given by members, exchanges on particular questions, critical studies, book reviews and — why not? — an occasional more popular text. |

*Κεφάλαια*

| | |
|---|---|
| Les *articles* sont, étymologiquement, les parties principales qui *articulent* une chose. C'est, traditionnellement, l'élément le plus substantiel, le plus sérieux d'une revue. Κεφάλαια l'annonce, en désignant le *capital*, qui a rapport à la tête. | Etymologically speaking, *articles* are those independent principal parts which, joined together, give structure to the whole and are thus, traditionally, the most substantial parts of a journal. Κεφάλαια, in its meaning of *principle* or *chief* expresses this well. |

*Ἀμφισβητήματα*

| | |
|---|---|
| Le dynamisme de la vie interne de la Société s'observe dans la présentation de découvertes relatives à l'interprétation d'Aristote, susceptibles d'attirer la contestation de membres. — Et dans la contestation de parutions antérieures, suivant un débat continu. Une tribune d'investigation dialectique. | The inner vitality of the Society can best be found in the presentation of discoveries in respect to the interpretation of Aristotle and his school which are apt to bring about lively debates among the members—debates that may extend through many issues of the journal. This is our dialectical Agora. |

*Ἐξηγήσεις*

| | |
|---|---|
| On réagit par des notes critiques à des parutions plus ou moins récentes en matière de tradition aristotélicienne. | A critical evaluation of recent — and not so recent — writings in the light of the Aristotelian tradition. |

## *Παιδεῖα*

| | |
|---|---|
| Voilà le lieu de réflexions fondamentales sur les principes et le mode de l'apprentissage philosophique. Et d'autres outils, telles des traductions. | The place to go for translations of texts, as well as for reflections on the principles of philosophical teaching and their application. |

## *Ἐντεύξεις*

| | |
|---|---|
| Des conférences présentées à différents publics reçoivent ici une diffusion plus large. Cette rubrique a couleur de vulgarisation, d'application à des situations familières et s'ouvre à des textes plus légers, voire divertissants. | Here we find a diversity of more popular and public works: talks given to various audiences; lighter works of philosophical reflection. A break from the more serious parts of the journal. |

## *Ἀπογράφεις*

| | |
|---|---|
| Une rubrique un peu *technique*, mais utile, qui signale les dernières parutions susceptibles d'aider l'approfondissement de la doctrine aristotélicienne et thomiste. Ses compte-rendus énumèrent et décrivent simplement, sans commenter ni critiquer. | A more *technical* section devoted to indicating the newest texts in the tradition that may be of use to our readers. These reviews describe, but do not attempt to comment or critique. |

# Κεφάλαια

# Mgr Maurice Dionne, maître authentique

*Yvan Pelletier, professeur retraité*
*Faculté de philosophie*
*Université Laval*
*Québec*

IL SERAIT DIFFICILE d'exagérer la marque imprimée par Mgr Maurice Dionne sur les premières générations d'étudiants qui ont fréquenté la faculté de philosophie de l'Université Laval. Sa contribution, jointe à celle de Charles De Koninck et de plusieurs philosophes épris de l'enseignement de Thomas d'Aquin, n'a pas seulement conduit à la mise sur pied d'une faculté qui a remis à l'honneur la tradition issue du docteur commun. Venir après une tradition aussi considérablement développée risquait lourdement, si cela avait été le fait d'esprits moins puissants, d'aboutir à la transmission de formulations abstraites peu profondément intelligées, figées dans un jargon formel. Il y a d'ailleurs eu occasion de craindre qu'il en résulte ainsi, tant on faisait de cas, au début, de la manière dont Jean de Saint-Thomas transmettait le contenu de cette tradition.

Le grand mérite de Mgr a consisté à insuffler une âme à ce retour à saint Thomas et à Aristote. Grâce à lui, cette faculté ne s'est pas contentée de transmettre la pensée de ces maîtres en répétant leurs formules. On s'y est pénétré profondément des principes de cette pensée, on a exploré à fond les besoins naturels de la raison humaine dans son apprentissage et on en est venu à la fois à faire siennes personnellement les pensées de saint Thomas et d'Aristote, puis à les réinvestir en vue de la solution de problèmes intellectuels plus présents à notre époque et spécialement afin de mesurer la nature, la portée et les limites de la méthode de la science expérimentale contemporaine.

## I. Éléments biographiques

Maurice Dionne naît en 1910, à L'Islet-sur-Mer, village situé sur la rive sud du fleuve Saint-Laurent, à une centaine de kilomètres à l'est de Québec. Il doit certainement à cette origine paysanne le solide bon sens dont jamais les idées les plus abstraites et les modes intellectuelles les plus modernes ne réussiront à le déraciner. Il fait connaissance avec la philosophie et la théologie à l'Université Laval, puis, à 26 ans, déjà prêtre du diocèse de Québec, on l'envoie compléter un doctorat à Paris, sous la direction de Jacques Maritain. Des désaccords importants l'obligent bientôt, comme Aristote face à Platon, à choisir entre l'amitié d'un maître prestigieux et celle de la vérité. Comme tout étudiant en philosophie, il doit clarifier ce qui lui tient le plus à cœur : un diplôme réputé ou une formation effective?

L'abbé Dionne renonce alors à ce doctorat et s'attache plutôt, pour le reste de son séjour de trois ans en France, à un théologien dominicain, le père Philippe Thomas Dehau. Dans un échange touchant, il reçoit privément son enseignement et lui prête en retour ses yeux, le père Dehau se trouvant aveugle et très âgé. C'est au contact de ce disciple de saint Thomas d'Aquin qu'il développe l'affection pour le docteur commun qui le fera devenir lui-même un maître précieux pour ses étudiants. Car il retourne à Québec juste avant la guerre et y enseigne la théologie à l'Université Laval, puis la philosophie, à la Faculté de philosophie de la même université, et ce pour 35 ans, de 1940 à 1975. Sa compétence et son enseignement seront assez appréciés pour lui valoir le statut de prélat, puis une invitation comme observateur au concile Vatican II.

À la faculté de philosophie, il a le bonheur de collaborer avec de grands esprits : Charles De Koninck, pour nommer le plus illustre, ainsi que Jacques de Monléon, Jasmin Boulay, Eugène Babin, Louis-Émile Blanchet, Émile Simard, Alphonse Saint-Jacques, Warren Murray et plusieurs autres. De leur collaboration naît une tradition vivante qui approfondit Aristote et Thomas d'Aquin, et applique leur enseignement concernant chacune des disciplines fondamentales de la philosophie – logique, physique

et métaphysique, éthique et politique, mathématique et esthétique – aux défis du XXe siècle : redonner à la logique son sujet et son rôle; apprécier la nature et la méthode des sciences expérimentales en regard de la philosophie de la nature; distinguer mathématique et calcul; donner l'heure exacte dans les débats sur le communisme et le libéralisme, la contraception et l'avortement, et d'autres menaces à la société et à la famille; apprécier pour ce qu'elles valent les doctrines issues de la philosophie moderne : idéalisme, logistique, existentialisme… Grâce à leurs travaux, Aristote et Thomas d'Aquin retrouvent leur place de maîtres à penser vivants et ne se traitent plus en dinosaures incontournables de la pensée ancienne.

Mgr Dionne donne discrètement le ton à ce travail par son insistance à mettre en lumière les exigences inaliénables du mode naturel de connaître de l'intelligence humaine. Il respecte avec grand soin la pédagogie sans laquelle, plutôt que de contribuer à la perfection de l'intelligence, étudier et enseigner la philosophie en causent la sclérose par excès d'érudition, de fièvre de publication, par servitude aux modes intellectuelles. Il partage aussi le poids du décanat avec Charles De Koninck, le remplaçant de 1956 à 1964.

Chez tous ces hommes, une chose déconcerte l'intellectuel d'aujourd'hui : leur prédilection pour l'enseignement oral. Charles De Koninck excepté, ils ont très peu publié *par écrit*. Leur publication *orale* a pourtant attiré des étudiants de toute provenance, spécialement bon nombre d'Américains, qui, devenus leurs disciples, ont poursuivi à Québec ou ont ramené et développé chez eux ce style vivant de tradition aristotélicienne. Mgr Dionne, quant à lui, n'a publié par écrit qu'un court article théologique dans la revue conjointe des facultés de théologie et de philosophie[1]. Un article difficile de lecture, qui reflète l'influence qu'exerçait sur lui Jean de Saint-Thomas, en début de carrière. Par la suite, la fréquentation directe du texte de saint Thomas lui a donné d'intégrer à sa pédagogie les exigences du

[1] Maurice DIONNE, « La grâce de Marie est d'ordre hypostatique », dans *Laval Théol. et Phil.*, vol. 10 (1954), no 2, pp. 141-145.

mode naturel de connaître, dont le style d'enseignement du docteur commun, autant que sa doctrine, l'a rendu conscient. On peut vérifier la différence de ton et d'accessibilité qui a peu à peu marqué son enseignement, en consultant la reconstitution d'un certain nombre de ses cours, effectuée par quelques-uns de ses étudiants.[2]

Sa réticence à écrire lui a ménagé beaucoup de loisir pour étudier et pour rencontrer en dehors de la classe les étudiants intéressés à recevoir une formation philosophique plus approfondie que celle, inévitablement rapide et limitée, offerte par les cours de la faculté. Durant toute sa vie professionnelle, M^gr^ s'est montré disponible pour ces rencontres informelles au domicile d'étudiants où un ou plusieurs à la fois lui présentaient à l'infini toutes les questions sur lesquelles ils butaient. C'est sous ce mode que pour ma part j'ai reçu l'essentiel de ma formation. On pouvait en ces occasions découvrir combien M^gr^ était loin d'un intellectuel désincarné et prenait plaisir, après la séance proprement philosophique, à partager un bon repas et à se distraire, en participant à une partie de cartes ou en suivant une bonne joute de hockey, de baseball ou de football. Son objectivité transparaissait jusque-là : il n'affichait aucun parti-pris nationaliste ou local, mais souhaitait que gagne l'équipe qui montrait le meilleur jeu. On l'a aussi connu dans des activités aussi étrangères à la philosophie et à la théologie que la direction de chorale grégorienne et la pastorale des bûcherons.

Une fois retraité, M^gr^ Dionne a vu sa santé décliner assez tôt. Il nous a quittés le 14 mai 1980, à 70 ans.

---

[2] *Initiation à la logique* (1969-70), *Les principes de vérité de la logique* (1972), *Logique et mot* (1972), *Le proème* (1973), *Le sujet de la logique* (1975), *Réfutations sophistiques* (1976), *Le problème de l'analogie* (1977), *La nécessité de la logique en regard de chacune des vertus intellectuelles* (1977). – On peut trouver ces enseignements reconstitués sur le site de la *Société d'études aristotélico-thomistes* : www.at-studies.com.

## II. La *manuductio*

Je ne trouve rien de mieux, pour faire apprécier l'aide reçue de Mgr pour entreprendre sur un bon pied une vie intellectuelle, que de présenter quelques enseignements qui lui tenaient à cœur.

Incontestablement, ce qui a le plus frappé ses auditeurs, et sur quoi il revenait régulièrement, c'est son respect des exigences de la démarche naturelle de notre intelligence et sa conviction que nul ne peut arriver à aucune vérité sans s'y soumettre. Il tenait d'Aristote et de saint Thomas, confirmés en sa propre observation, que chacun de ses pas doit porter notre intelligence du connu à l'inconnu, de la puissance à l'acte, d'une connaissance moins parfaite à une plus parfaite. Plus qu'adhésion à un dogme traditionnel, c'était chez lui conscience viscérale que notre intelligence à la fois tire de l'observation sensible toute et chacune de ses représentations, et se les forme d'abord confusément, avant d'en concevoir l'objet distinctement.

Tant de philosophes, à commencer par Platon, se sont trouvés mystifiés par le début de la démarche intellectuelle. Que notre intelligence, en tout progrès, s'appuie forcément sur ce qu'elle connaît déjà, a paru à Platon, puis à tant d'autres, nécessiter au départ des connaissances innées. Ce sophisme initial n'a jamais exercé d'attrait sur Mgr. Il avouait l'ignorance absolue de l'intelligence humaine naissante et comprenait que le sens lui suggère ses premières notions, lui dont chaque opération n'en pré-requiert aucune.

Tant de philosophes aussi, à l'inspiration de Descartes, ont méprisé toute connaissance confuse, jusqu'à la tenir principale responsable de l'erreur. On ne trouvait pas cet orgueil chez Mgr, disposé à respecter le besoin de nos sens, et par conséquent de notre intelligence, de tout saisir d'abord globalement, avant d'en atteindre le détail. L'imperfection de l'enfance, aimait-il à dire, n'est pas un mal; elle ouvre le chemin obligé vers la perfection de l'âge adulte. De même, assurait-il, l'imperfection de la connaissance confuse propose à la perfection que constitue sa distinction une étape indispensable; elle en constitue même le socle définitif. La connaissance distincte ne renie pas l'universelle; elle s'y

enracine et ne saurait s'en détacher sans virer en une confusion où elle multiplierait les informations de détail sans conscience claire de leur objet. Tel le juriste, au fait d'une infinité de lois particulières, mais souvent sans notion claire de la nature du droit et de la loi. Tel le biologiste, capable de décrire dans le détail le fonctionnement de l'œil, mais facilement aveugle à ce qu'est la vue, la sensation, la connaissance, la vie.

M^gr^ ne se contentait pas d'énoncer théoriquement ces deux principes d'ordre et de les défendre contre tout innéisme et contre toute spécialisation précipitée. Il les tournait en exigences pédagogiques. Tout enseignement, il en était convaincu, n'apprend quoi que ce soit à qui que ce soit que dans la mesure où il respecte ces deux ordres. Tous ses étudiants ont retenu cette conviction de M^gr^, ce leitmotiv de son enseignement, sous l'étiquette de *manuductio*. Notre intelligence est faible, reconnaissait-il ; sur le chemin de la vérité, elle tombe facilement, elle glisse aisément en erreur. Elle a besoin, comme un enfant, d'être prise par la main et conduite à la vérité.

Dans sa faiblesse et sa totale ignorance initiale, expliquait-il, notre intelligence a besoin que le sens et l'appétit lui donnent la main. Si la culture ambiante n'a pas forcé en elle des mœurs intellectuelles contraires, une intelligence reconnaît et respecte naturellement ce besoin dans la voie de découverte. Mais dans la voie d'enseignement, le maître doit consciemment user d'instruments pertinents pour assurer cette double *manuductio*.

Pour que le sens conduise par la main l'intelligence de son disciple, le maître doit s'imposer une présentation concrète, multiplier les exemples et illustrations qui font apercevoir à quoi de sensible, de déjà observé, ressemble l'objet plus intellectuel visé. Le sens donne la main à l'intelligence dans la mesure aussi où les exemples globaux précèdent ceux de détail, de façon que la raison marche au pas du sens, qui perçoit lui-même d'abord confusément avant de le faire distinctement. Cette préoccupation s'incarne jusque dans le vocabulaire, qui doit lui aussi se faire concret, ne pas se hâter de devenir technique, user de mots familiers à l'étudiant, liés à des objets sensibles.

L'appétit aussi, insistait M^gr, doit porter l'intelligence, pour qu'elle conçoive avec vérité. Il est peu de choses qu'on pense de force, à quoi l'évidence contraint d'adhérer, y serait-on réticent. Il faut en général le vouloir pour se rallier à une vérité. Il le faut en tout cas pour la confesser en paroles. Par conséquent, le maître doit aussi, pour faire adopter chaque vérité, y intéresser son disciple, la lui faire aimer et désirer. Ce besoin est satisfait dans la mesure où le maître prend la peine d'étonner, de dénoncer la double ignorance, de faire bien sentir les difficultés, de soutenir l'espoir de comprendre en pourvoyant les outils d'évidence requis.

Ce rôle de pédagogue, l'appétit sensible et la volonté le jouent très tôt dans la vie intellectuelle, et le plus fortement à ses débuts. Une saine vie spéculative requiert une volonté droite et une concupiscence qui se laisse ordonner par elle. Pas de vie philosophique riche, autrement dit, sans racines en une saine éducation ; sa privation laisse l'intelligence quasi aveugle aux plus hautes vérités. C'est qu'en absence de criante évidence, notre intelligence reconnaît plus facilement comme vrai ce qui plaît, d'où l'importance que l'éducation, comme le souhaite Platon, habitue à prendre plaisir au bien véritable et peine au mal véritable. La volonté exerce légitimement pareille autorité sur la raison, du moins en attendant que celle-ci accède à l'évidence, par le fait que la vérité est un bien, de sorte que vouloir correctement le bien porte à adhérer au vrai.

Le besoin de *manuductio* englobe aussi celui d'une saine tradition, M^gr en était sûr. Notre intelligence individuelle est trop faible pour découvrir seule toute la vérité. C'est un autre aspect sous lequel « l'homme est par nature un animal politique »[3]. La richesse d'une vie spéculative dépend énormément de la chance de fréquenter dès le départ des maîtres authentiques, eux-mêmes portés par une longue tradition de maîtres antérieurs. M^gr satisfaisait à cette exigence, lui qui goûtait avec un émerveillement jamais lassé la solidité des enseignements d'Aristote et de Thomas d'Aquin, et savait toujours puiser chez eux les textes capables d'éclairer les problèmes les plus difficiles. Il se laissait volontiers

[3] ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1253a2-3 : « Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. »

inspirer par ce que ses prédécesseurs avaient déjà connu, obéissant ainsi à la propension naturellement dialectique de notre intelligence, qui recourt couramment à l'endoxe, au familier, à ce que sa nature la porte spontanément à penser, dont elle tire le signe dans le fait que tous ou la plupart le pensent déjà ou l'admettraient sans réticence. Nul n'accède à l'évidence scientifique sans jouer de ce ressort dialectique.

## III. Le sujet de la logique[4]

Entre tous les sujets auxquels M^gr^ a appliqué sa *manuductio*, le plus marquant a peut-être été sa présentation de la nature et du sujet de la logique, au printemps 1975. Je vais en signaler brièvement les étapes, en espérant que cette brièveté ne compromette pas trop la pédagogie dont M^gr^ a usé. Illustrer par là la proportion que l'enseignement de la philosophie doit respecter pour former sérieusement affiche une audace peut-être excessive. Je m'y risque tout de même, comme à un argument *a fortiori* : si, même abrégée, la démarche de M^gr^ sur une matière aussi abstraite y fait comprendre quelque chose, on goûtera la puissance impressionnante de la *manuductio* pour éclairer une intelligence, aussi difficile que soit le sujet.

Il faut d'abord rappeler que M^gr^ ne voyait pas en la logique le tout de la méthode qui mène de l'ignorance à la science. Il la situait comme la voie médiane parmi les trois qui s'imposent à l'intelligence. Il nommait comme première le chemin inné commun à tout apprentissage. Celui-ci implique, comme j'y ai fait allusion, l'amorce et le soutien affectifs de l'étonnement, ainsi que quelques contraintes naturelles d'ordre : du connu à l'inconnu, du facile au difficile, du sensible à l'intelligible, du confus au distinct, de l'universel au particulier, du semblable au différent, avec les étapes qui jalonnent le parcours dialectique de la tradition à la découverte : recueil et examen des positions endoxales, revue

[4] Je développe ici plus à loisir des considérations que j'ai présentées plus brièvement dans le contexte forcément plus restreint d'une courte communication donnée en mars 2020 dans le cadre du colloque que l'IPC a tenu à Paris, à l'occasion des festivités entourant son cinquantenaire.

et solution des difficultés encore irrésolues. Voilà un chemin prélogique, inné, obligé, mais mieux suivi si on a pris conscience de ses impératifs et qu'on les a intégrés en de saines mœurs intellectuelles.

Il désignait comme troisième voie, complément indispensable de la logique au moment d'accéder à une science, la méthode propre de cette dernière. Comme Aristote, il ne croyait pas possible de progresser sérieusement en la connaissance scientifique d'un objet, sans un souci distinct pour l'apprentissage de la méthode à laquelle ce sujet astreint.

M^gr comprenait la logique comme une voie médiane entre ces deux '*παιδείαι*' intellectuelles, l'une commune à tous les apprentissages, l'autre propre à chaque science,[5] et considérait rarissime que des auteurs en identifient exactement le sujet. Il employa tout le printemps 1975 à y amener ses étudiants.

Une touche permanente de l'enseignement de M^gr Dionne consistait à emprunter à saint Thomas, à Aristote ou à quelque autre maître les outils de sa *manuductio*. Il faut, disait-il, cueillir à saint Thomas comme à un arbre. Les fruits susceptibles de nourrir ne se trouvent pas tous à la même branche, mais dispersés entre toutes. De même, saint Thomas offre généralement des considérations précieuses sur tout sujet de réflexion, mais souvent où on ne les attendrait pas. Durant ce trimestre, M^gr sollicita des sources fort inattendues : un recoin du *Commentaire sur les Sentences* et l'opuscule *De l'être et de l'essence*, deux textes auxquels personne ne songerait pour éclairer le sujet de la logique. Leur lecture et commentaire en a pourtant progressivement clarifié la définition. On a peu à peu compris que ce sujet est…

### *A. L'essence des choses !*

Définir quoi que ce soit force d'abord à repérer à quoi il ressemble et, du fait même, à l'opposer à quoi il ne ressemble pas. Seulement ensuite, en marquant sa différence avec son congénère, peut-on délimiter ses justes contours.

---

[5] Voir ARISTOTE, *Parties des animaux*, I, 1, 639a5-12.

À quoi ressemble la logique, et en quoi lui ressemble-t-elle ? C'est à quelques lignes cachées au cœur du *Commentaire des Sentences* que M^gr^ l'a demandé. Bien cachées elles étaient, car le texte qui les recèle concerne tout autre chose : saint Thomas y justifie la division du *mal* en *peine* et *faute*, trois entités sans rapport à la logique. Au surplus, ces lignes introduisent la réponse à une cinquième objection !

> *Passio potest sumi dupliciter: vel quantum ad naturam rei, prout logicus et naturalis passionem considerat…; vel quantum ad modum significandi, prout grammaticus considerat, et sic illud passive dicitur quod a verbo passivo derivatur.*[6]

M^gr^ tenait à citer saint Thomas dans l'original latin. Difficulté inutile, objectaient certains; accroc à la sacrosainte *manuductio*, reprochaient d'autres. Tout au contraire, il obligeait l'étudiant à la fréquentation directe du texte; il lui rendait sensible le caractère concret de l'écriture du maître, qu'une traduction voile le plus souvent. Il entendait venir à bout de la crainte irrationnelle qui porte tant d'étudiants à lire un vulgarisateur, de préférence à saint Thomas même. Quitte à traduire et expliquer au fur et à mesure. Revoici donc en français l'étonnante citation :

> La passion peut intéresser sous deux angles : on porte attention *à sa nature, comme font le logicien et le naturaliste*…, ou *à la façon de la signifier, comme fait le grammairien*, ce qui fait concevoir comme passion ce qu'on exprime à la voix passive.[7]

Qu'assigne à la logique ce texte comme congénère? Et de quoi les distingue-t-il? Certaines peines, disait l'objection, ne sont pas des passions, mais de simples privations; il n'y a donc pas lieu de

---

[6] *Sup. II Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 5.

[7] *Ibid.* – Pour les fins de cet article, j'accompagnerai systématiquement chaque citation latine d'une traduction française. Je crédite toutefois mon lecteur d'une certaine connaissance du latin. Aussi traduirai-je très librement, de manière à faire voir le plus clairement possible de quelle façon M^gr^ comprend et utilise le texte.

distinguer tout mal en faute, c'est-à-dire *action*, et peine, c'est-à-dire *passion*. Pour répondre, saint Thomas distingue deux regards sur la passion : celui qui vise *sa réalité* et celui qui s'inspire de *la manière de la signifier*. Mgr s'émerveillait de voir à cette occasion *associer logique et physique*[8], *opposées ensemble à la grammaire*.

Quel *mirum*!, s'exclame-t-il : saint Thomas range la logique avec la physique, plutôt qu'avec la grammaire, comme on aurait spontanément tendance à le faire. À quoi ressemble la logique? À la physique! Son intérêt vise la nature de la chose considérée, tandis que la grammaire regarde et qualifie toute chose selon la manière de la signifier. À regarder la passion d'après ce qu'elle est, toute peine ne sera pas passion. À porter attention par contre au fait qu'elle se signifie par un verbe au passif, comme *être puni*, toute peine prend allure de passion. Il ne faut pas attendre du grammairien une idée juste de la nature des choses : il signifie souvent une réalité active avec la voie passive et une réalité passive avec la voie active, une réalité sans genre avec un nom masculin ou féminin. En somme, le grammairien ne se fait pas faute de fonder le mode de signifier en de pures fictions. Il engage par exemple la personne pour signifier le sujet des verbes : il considère comme 1ère, 2e ou 3e personne le sujet d'un verbe selon qu'il parle, qu'on lui parle ou qu'on en parle, sans se préoccuper que ce sujet soit de fait ou non une personne.

> *Quaelibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona*. – Toute chose démontrable, *à parler en grammairien*, peut se traiter de personne, même si elle n'en est pas une, *en sa nature*.[9]

---

[8] Mgr DIONNE parlait toujours de 'science de la nature' ou de 'philosophie de la nature', et de 'naturaliste', pour éviter la confusion avec la physique expérimentale contemporaine et le physicien qui s'y adonne. Je garderai dans le présent texte le nom de 'naturaliste', mais je parlerai de 'physique', pour alléger. On comprendra qu'il s'agit de la physique telle que la comprennent ARISTOTE et THOMAS D'AQUIN, c'est-à-dire de la philosophie de la nature, et non de la physique expérimentale.

[9] Ia, q. 39, a. 8, c., fin.

On ne peut mieux manifester la parenté étonnante entre logique et physique, relève M^gr^, qu'en les opposant ainsi à la grammaire. Ni le naturaliste ni le logicien ne se donnent la liberté du grammairien ; c'est la réalité qui fonde leurs propos, ils ne peuvent les en dissocier. Comme le naturaliste, le logicien montre un respect scrupuleux des natures dont il parle. Aussi aide-t-il éventuellement le métaphysicien à concevoir adéquatement la nature de l'être, comme on voit Aristote en traiter *modo logico* en sa métaphysique.

> Tout le livre VII manifeste d'une certaine façon la substance en s'appuyant sur la logique. Or la logique ne pourrait pas être ainsi principe de manifestation de la substance, si elle n'avait que des chimères pour objet.[10]

Certes, M^gr^ en était pleinement conscient, cette assimilation de la logique à la physique évoque facilement l'avertissement de Platon :

> Pour notre sécurité, ce qui est par-dessus tout nécessaire, c'est de monter bonne garde autour des ressemblances, car c'est un genre extrêmement glissant.[11]

C'est que la ressemblance rapproche des entités de natures différentes. Le plus souvent, elle porte sur un aspect assez accidentel. Mais ici, elle touche un aspect fondamental des deux disciplines. Et c'est un trait incontournable de notre intelligence qu'elle ne rejoint des différences qu'en prenant racine dans des ressemblances, puisqu'elle procède du confus au distinct. M^gr^ y insiste tout au long du trimestre : apercevoir la ressemblance qui lie la logique à la physique est indispensable pour en saisir le sujet en son fondement, de nécessité aussi pour en saisir la fin. Certes, malgré cet objet commun, les deux disciplines se distinguent radicalement et il faudra manifester leur différence pour délimiter clairement le sujet de la logique. Mais saisir d'abord leur

---

[10] M^gr^ Maurice DIONNE, *Le sujet de la logique*, 2^e^ éd., Québec : IAR, 1976, p. 81. – Je renverrai par la suite à ce cours reconstitué simplement par DIONNE et le numéro de page.

[11] *Le Sophiste*, 231a.

ressemblance est primordial. À défaut, on risque fort, comme le logicien récent, de réduire ce sujet à une chimère, à une fiction encore plus éloignée de la réalité que ne l'est le mode de la signifier défini par le grammairien.

Malgré l'étonnement, peut-être même la stupéfaction, que provoque l'assimilation de la logique à la physique, il faut pleinement prendre conscience que de fait, comme la physique, *la logique considère le réel et ne peut s'en détacher*. On s'en convaincra en considérant attentivement le rapport entre logique et raison. La logique dirige la raison et, pour ce faire, en étudie les œuvres. Car en un sens la raison produit des œuvres qui se laissent distinguer de ses opérations.

> *Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum*. – Lors d'activités extérieures, il y lieu de discerner entre opération et œuvre, par exemple entre édification et édifice. Il faut de même discerner entre l'acte même de la raison : intelliger et raisonner, et une certaine œuvre qui en résulte.[12]

Quelle est ou, mieux, car elles sont multiples, quelles sont ces œuvres ? L'universel, l'attribution, la définition, l'énonciation, le raisonnement, la démonstration, l'attaque, l'enthymème, le sophisme, pour ne nommer que les principales. Comme voilà son sujet d'étude, conclut Mgr, « il s'ensuit une parfaite subordination de la logique à la raison »[13] et même, renchérit-il, « une subordination de la logique à la physique »[14]. Impossible, autrement, que la logique coopère avec la raison, tout comme la médecine ne pourrait coopérer avec la nature si elle ne se subordonnait à la biologie. Médecine et logique agissent comme '*ministri naturae*'. La logique, affirme saint Thomas, « *ministrat speculationi sua*

[12] IaIIae, q. 90, a. 1, ad 2.
[13] DIONNE, 85.
[14] *Ibid.*

*instrumenta* »[15]. Or « la raison spéculative, rappelle M^gr^, est mesurée par les choses »[16].

La conception qu'on se fait de la logique, par suite, dépend tout à fait de celle qu'on se fait de la raison, élabore M^gr^. Kant imagine une logique 'transcendantale', c'est-à-dire en totale abstraction du contenu de la connaissance. C'est qu'à l'issue de la critique qu'il fait de la raison, il ne lui reconnaît pas la compétence de se représenter la réalité comme elle est. Plutôt, il ne reconnaît pas à la réalité de mesurer la vérité de l'intelligence. Qualifiant sa conception de révolution copernicienne, il prétend absurdement qu'au contraire ce sont les choses qui doivent se conformer à la représentation que la raison en élabore. Hegel surenchérit, qui se construit une 'Grande Logique', considérant que tout procède de la raison toute nue, sans aucune mesure imposée à elle par quelque réalité extérieure. Un peu leur héritier, le logicien symbolique conçoit l'activité intellectuelle à l'instar d'un calcul. Il croit pouvoir construire une logique purement formelle, entièrement abstraite de l'objet connu. Aristote voit la logique de manière plus réaliste, du fait de concevoir la raison spéculative toute ordonnée à la représentation conforme d'une réalité indépendante d'elle. La logique capable de diriger pareille raison devra elle-même se laisser mesurer par la réalité pour connaître laquelle elle a rôle d'administrer les instruments adéquats. « C'est en revenant sur l'acte de la raison que l'homme a découvert la logique »[17], comme c'est en revenant sur l'activité de la main qu'il a élaboré les arts manuels. Aussi distante reste-t-elle de la grammaire, avec laquelle on risque pourtant de la confondre, à l'occasion de certaine considération qu'elle fait, par exemple du nom et du verbe, la logique véritable s'éloigne davantage de la logique symbolique, qui se

---

[15] *In Boetii de Trin.*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 2.

[16] DIONNE, 85.

[17] *Ibid.* – Comme c'est en réfléchissant sur l'activité de la main qu'il a élaboré les arts manuels. Comparer : « Du fait de la réflexion de la raison sur l'acte de la main, l'art d'édifier et de forger se sont découverts, qui permettent d'accomplir pareils actes facilement et avec ordre; il y a pareil besoin d'un art qui dirige l'acte même de la raison et permette d'y procéder avec ordre, facilement et sans erreur. » (*In Sec. Anal.*, proème, #1)

prétend encore plus libre de la réalité et pleinement autorisée d'user de fiction pour représenter énonciation et raisonnement.

Voilà donc une première lumière sur le sujet de la logique : il s'agit de la réalité qui s'offre à notre connaissance, il s'agit de l'essence des choses. Mais de…

*B. L'essence signifiée 'per modum totius'*

Comme le naturaliste, donc, le logicien se propose comme sujet l'essence des choses naturelles. Il ne devra jamais l'oublier, sous peine que sa considération enfante une contrefaçon de la logique. Cependant, faut-il maintenant se mettre à préciser, il s'intéresse à cette essence autrement que ne le fait le naturaliste. C'est en lisant et commentant l'opuscule *De ente et essentia* que Mgr s'est attelé à clarifier cette importante différence. Dans ce court traité, saint Thomas éclaire pour sa part la considération naturelle de l'essence en l'opposant à sa considération logique.

> *Quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam ?* – Que signifient les noms d'*essence* et d'*être*, et comment cela se rapporte-t-il aux intentions logiques de genre, espèce et différence ?[18]

C'est ce qui a permis à Mgr, en inversant la procédure, de trouver là de quoi élucider la considération logique en la confrontant à la considération naturelle. L'élucidation commence en confrontant des sujets d'intérêt physique : la matière et la forme qui composent l'essence des êtres naturels, avec les intentions logiques dégagées sous leur inspiration : le genre et la différence qui la définissent. Cette considération de sujets particuliers de la logique apporte une première précision à notre définition du sujet de la logique. Il faut soigneusement éviter d'assimiler le genre à la matière et la différence à la forme, bien que les seconds se tirent des premières. En fait…

[18] *De ente et essentia* (ci-après *EE*), proème, #1.

> *Genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia… Differentia vero e converso est sicut quaedam denominatio a forma determinate sumpta*. – Le genre se tire de la matière, bien qu'il ne soit pas la matière… La différence, quant à elle, est inversement une dénomination tirée de la forme déterminée.[19]

Comment comprendre leur distinction et en quoi contribue-t-elle à mieux apercevoir le sujet de la logique? Avant d'en arriver là, saint Thomas avait manifesté comment distinguer entre la matière qui fait l'individu et celle qui, faisant la nature universelle, entre dans sa définition : c'est par leur degré de détermination. La matière de l'individu, de Socrate par exemple, est toute déterminée, jusqu'à la désignation en elle de trois dimensions précises, qui font qualifier la matière individuelle de '*signata*', toute désignée. La détermination de sa nature universelle, l'homme, ne descend pas jusqu'à cette désignation précise. « *Essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum*. – L'essence de l'homme et celle de Socrate ne diffèrent que du fait d'être désignées ou non. »[20] Saint Thomas rapproche de cette distinction celle à saisir entre genre et espèce : on trouve plus de détermination en la seconde qu'en le premier. Leur mode de détermination diffère néanmoins de manière importante. « *Sic etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique*. – C'est de même aussi que l'essence du genre et celle de l'espèce diffèrent : du fait de comporter ou non désignation; cependant, un mode différent de désignation intervient en chaque cas. »[21] On descend de l'espèce à l'individu en assignant des dimensions exactes à sa matière; mais du genre à l'espèce par la différence qui la constitue, tirée de la forme concernée.

> *Designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus; designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae*

[19] *EE*, 2, #11.
[20] *Ibid.*. #7.
[21] *Ibid.*

> *ex forma rei sequitur*. – La détermination de l'individu par rapport à son espèce tient à ce que sa matière reçoive des dimensions exactes, tandis que celle de l'espèce en rapport à son genre passe par une différence constitutive découlant de la forme concernée.[22]

Or voici la distinction capitale à appréhender : alors que la matière et la forme qui requièrent l'attention du naturaliste représentent des parties intégrantes de la nature qu'il cherche à connaître, le genre et la différence, eux, n'en sont pas pour l'espèce qu'ils constituent.

> *Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit; imo quidquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum*. – La détermination ou désignation qu'on trouve en l'espèce en regard du genre ne se doit pas à quoi que ce soit dans l'essence de l'espèce qui serait absent de l'essence du genre. Bien au contraire, tout ce qui se trouve en l'espèce se trouve aussi dans le genre, bien que sans y être précisé.[23]

On en trouve la confirmation dans la façon spontanée dont on formule l'attribution qui rend compte du jugement porté sur la nature des choses. 'L'homme *est* animal', dit-on avec justesse, ce qu'on ne pourrait faire, si l'animal n'était qu'une partie de l'homme. Une partie intégrante ne s'identifie pas à son tout.

> *Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars ejus, non praedicaretur de eo; cum nulla pars integrale praedicetur de suo toto*. – Si l'animal n'était pas tout ce que l'homme est, mais seulement l'une de ses parties, on ne pourrait le lui attribuer; car la partie intégrante ne s'attribue pas à son tout.[24]

---

[22] *EE*, 2, #11.
[23] *Ibid.*., #8.
[24] *Ibid.*

Le défaut de saisir ce nouveau rapport entre partie et tout que présente le tout universel ferait confondre genre et matière, différence et forme. Voilà, souligne M^gr^, une distinction absolument fondamentale en logique : le tout intégral et sa partie d'une part, le tout universel et sa partie subjective, par ailleurs. Le tout intégral, c'est par exemple l'homme, *composé* d'un corps et d'une âme; c'est encore l'énonciation, *composée* du nom et du verbe. Le tout universel, c'est l'animal, *attribué* à ses parties subjectives, l'homme, le cheval, le chien. En ce second cas, tout et partie s'assimilent. Chacun est identique à l'autre, si ce n'est qu'en ladite partie, le tout se trouve plus complètement déterminé. « Le genre n'est pas une partie intégrante, c'est un tout, mais un tout qui comporte indétermination. »[25] La distinction est difficile à appréhender. Saint Thomas y aide avec l'exemple concret du corps, qui, selon le contexte, se fait tantôt partie intégrante du vivant, tantôt son genre.

> *Hoc autem quomodo contingat, videri potest, si inspiciatur qualiter differat corpus secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus; non enim potest dici eo modo esse genus, quo est pars integralis*. – Comment cela se produit, on le verra à examiner comment le corps diffère comme partie d'animal et comme genre; on ne peut en effet le déclarer genre de la façon dont il est partie intégrante.[26]

Le corps s'appréhende comme la partie d'un tout intégral quand il se comprend comme entité susceptible de trois dimensions sans ouvrir sa signification à aucune autre perfection. Tout ajout d'être – vie, sensation, intellection – serait distinct de lui, éventuel supplément d'une troisième entité, d'un tout qu'ils formeraient ensemble : vivant, animal, homme.

> *Potest ergo hoc nomen 'corpus' significare rem quamdam quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionun cum praecisione, ut*

[25] DIONNE, 155.
[26] *EE*, 2, #8.

> *scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur, sed, si aliquid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti; et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis : quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis, et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet ex anima et corpore, sicut ex partibus, constituitur animal*. – Le nom 'corps' peut signifier une entité de telle forme que s'ensuive exclusivement en elle la désignabilité de trois dimensions : aucune perfection ultérieure n'accompagne pareille forme et toute autre qui s'y ajouterait resterait extérieure au sens du corps ainsi appréhendé. En ce sens, le corps sera une partie intégrante et matérielle de l'animal, par exemple, car ainsi l'âme restera en dehors de sa signification et s'ajoutera au corps de façon que des deux, de l'âme et du corps, l'animal se constitue comme de ses parties.[27]

De même, ajoute Mgr, « nom et verbe forment l'énonciation, âme et corps constituent l'homme; mais l'énonciation n'est ni nom ni verbe, et l'homme n'est ni corps ni âme; l'homme se constitue de corps et d'âme comme de deux parties dont aucune n'est tout l'homme »[28]. À l'opposé, le corps se conçoit comme entité apte à se déployer en trois dimensions, mais sans préciser l'ouverture ou la fermeture de cette forme à quelque autre perfection. Le corps n'est plus alors une partie de l'animal, mais son genre : car l'animal ne comporte aucune perfection qui soit absente du corps qu'il est.

> *Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones: et ideo, quando dicebatur quod « corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt tres dimensiones designari in eo », intelligebatur quaecumque forma esset illa, sive animalitas, sive lapideitas, sive quaecumque alia forma. Et sic forma animalis implicite in corpore, sive in corporis*

---

[27] *EE*, 2, #9.

[28] DIONNE, 157.

> *forma, continetur, prout corpus est genus ejus*. – Son âme ne représente pas pour une entité une autre forme que celle qui permet de désigner en elle trois dimensions. Aussi, quand on disait que « le corps est ce qui a telle forme qui permet d'y désigner trois dimensions », on sous-entendait "quelle qu'en soit la forme, qu'il s'agisse d'animalité, de lapidéité ou de toute autre". De la sorte, la forme d'animal se trouve implicitement contenue dans le corps, ou dans la forme de corps, dans la mesure où le corps est son genre.[29]

Il faut dire la même chose de l'animal, dans sa relation à l'homme. Il est partie intégrante de l'homme, s'il signifie un être capable de sentir et de se déplacer, à l'exclusion de toute autre faculté; mais il est genre de l'homme, si plutôt il signifie cet être sans exclure aucune forme susceptible de le faire tel, « s'agisse-t-il d'une âme seulement sensible ou d'une âme à la fois sensible et rationnelle »[30]. L'animal « ainsi conçu comme genre signifie, sans le préciser en détail, tout ce qui se retrouve en son espèce »[31], l'homme; « il n'en signifie pas seulement la matière »[32].

On tient là une caractéristique inaliénable du sujet logique, de la notion à laquelle s'intéresse le logicien. On a aperçu plus haut que son sujet est la réalité, que c'est sa nature. On apprend ici qu'il s'agit de *cette nature regardée comme un tout*, non comme la partie de quoi que ce soit. Qui ne le saisit pas ne comprend rien à l'essence de l'attribution et se perdra à débattre s'il faut l'interpréter en compréhension ou en extension. Le *De ente* initie là-dessus une induction, en étendant ces caractéristiques du genre à la différence, à l'espèce, à la définition, à toute nature conçue universellement.

> *Similiter etiam differentia significat totum et non significat formam tantum; et etiam definitio significat totum et etiam species.* – La différence, pareillement, signifie le

[29] *EE*, 2, #9.
[30] *Ibid.*, #10.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*

> tout et non seulement une partie; il en va ainsi également de la définition et de l'espèce.[33]

Chacune de ces intentions logiques vise le tout de l'être qu'elle représente; elles ne se distinguent que par ce qu'elles ont d'explicite et d'implicite. Le genre est plus explicite sur la matière, la différence sur la forme, l'espèce sur ni l'une ni l'autre, la définition sur les deux.

> *Genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae; unde genus sumitur a materia, quamvis non sit materia; unde patet quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones : quae quidem perfectio est ut materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam determinatio a forma determinata sumpta praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata; ut patet cum dicitur 'animatum', scilicet illud quod habet animam : non determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud… Sed definitio sive species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designet nomen generis et determinatam formam quam designat nomen differentiae*. – Le genre signifie le tout à titre de dénomination précisant ce que la chose comporte de matériel, mais non sa forme propre. Aussi le corps se dit-il du fait de prêter à la désignation de trois dimensions, une perfection offrant matière à perfection ultérieure. La différence, inversement, implique précision tirée d'une forme déterminée, sans inclure en son premier concept la précision d'une matière déterminée. Cela appert avec 'animé' : il s'agit de ce qui possède une âme, sans précision de ce qu'est ce sujet, qu'il s'agisse d'un corps ou de quoi que ce soit d'autre… La définition, ainsi que l'espèce, comprend les deux : une

[33] *EE*, 2, #11.

> matière déterminée, que désigne le nom du genre et une forme déterminée, que désigne le nom de la différence.[34]

Apparaît ainsi le rapport respectif du genre, de l'espèce et des différences à la matière, à la forme et à leur composé, impliqué par une nature, sans qu'ils s'y assimilent exactement : « Le genre n'est pas la matière, mais s'en tire pour signifier le tout; de même, la différence n'est pas la forme, mais s'en tire pour signifier le tout »[35]. C'est ce qui contraint à identifier l'homme à l'animal rationnel, plutôt qu'à le dire constitué de l'animal et du rationnel, alors qu'on pouvait bien le regarder comme une troisième entité composée d'âme et de corps sans qu'il ne soit ni l'un ni l'autre.

Saint Thomas se sert principalement de l'attribution logique pour manifester l'essence des substances composées. En retour, il fournit une aide précieuse à qui cherche, partant inversement de cette essence, à saisir la nature de l'attribution.

> *Quia autem cui convenit ratio generis, speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio generis vel speciei vel differentiae conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis.* – Ce qui admet la nature de genre, d'espèce ou de différence s'attribue à tel singulier désigné. Par conséquent, la notion de genre, d'espèce ou de différence ne peut pas convenir à l'essence pour autant que signifiée sous mode de partie, comme avec les noms *humanité* et *animalité*.[36]

Nous instituons spontanément des noms concrets et des noms abstraits pour distinguer ces deux modes de signification. Quand nous visons la nature animale comme partie de la nature humaine, et celle-ci comme partie de l'individu, nous parlons d'*animalité* et d'*humanité*. Tandis que lorsque nous signifions le tout de l'être concerné, nous parlons d'*animal* et d'*homme*.

---

[34] *EE*, 2, #11.
[35] *Ibid.*, #12.
[36] *Ibid.*, 3, #16.

> *Essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est : quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis; sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in sua significatione nisi id quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem materiae, unde de individuis hominis non praedicatur*. – Les noms *homme* et *humanité* signifient l'essence de l'homme, mais différemment. *Homme* la signifie comme tout, du fait de ne pas exclure la désignation de la matière, qu'il contient toutefois implicitement et indistinctement, comme on a dit que le genre contient la différence. Aussi *homme* s'attribue-t-il aux individus. Par contre, *humanité* la signifie comme une partie, du fait de ne contenir en sa signification que ce qui appartient à l'homme du fait d'en être un et d'exclure toute désignation de matière. Aussi ne s'attribue-t-il pas aux individus humains.[37]

On trouve, signale M^gr, la même doctrine exposée plus brièvement dans la *Métaphysique* et en son commentaire. Le genre, y réitère saint Thomas, n'exclut pas ses espèces. « Pas d'animal qui ne soit ni homme, ni bœuf, ni quelque autre entité de la sorte. »[38] À moins de le prendre non comme genre, mais comme matière, car la même chose a parfois occasion de se prendre d'une manière comme de l'autre. « La voix, par exemple, se donne comme le genre des lettres et en procure la matière. Leur genre, évidemment, puisque ce sont des différences ajoutées à la voix qui déterminent les espèces des voix articulées. Leur matière aussi, tout aussi évidemment, puisque c'est avec la voix qu'on

[37] *EE*, 2, #15.
[38] *In VII Met.*, leç. 12, #1545.

produit les éléments, c'est-à-dire les lettres, comme issues de leur matière.[39]

Comme dans le *De ente*, saint Thomas précise alors que c'est à la prendre autrement que la même chose intervient ou comme genre ou comme matière.

> *Materia enim est pars integralis rei, et ideo de re praedicari non potest. Non enim potest dici quod homo sit caro et os. Genus autem praedicatur de specie. Unde oportet quod significet aliquo modo totum*. – La matière est une partie intégrante de la chose; aussi ne s'y peut-elle pas attribuer : on ne peut dire que l'homme soit chair et os. Le genre, lui, s'attribue à l'espèce; aussi doit-il de quelque manière signifier le tout.[40]

L'exemple du corps revient aussi en ce lieu.

> *Corpus enim potest accipi, et ut materia animalis, et ut genus. Si enim in intellectu corporis intelligatur substantia completa ultima forma, habens in se tres dimensiones, sic corpus est genus, et species eius erunt substantiae perfectae per has ultimas formas determinatas, sicut per formam auri, vel argenti, aut olivae, aut hominis. Si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc, quod est habens tres dimensiones cum aptitudine ad formam ultimam, sic corpus est materia*. – Le corps peut se prendre tant comme matière que comme genre de l'animal. Si son concept inclut une substance complétée jusqu'à sa forme ultime présentant trois dimensions, le voilà un genre et ses espèces seront les substances que parfont d'éventuelles formes ultimes déterminées, celle de l'or, de l'argent, de l'olivier ou de l'homme. Mais si son concept n'admet que ce qui présente trois dimensions, avec une aptitude à quelque forme ultime, alors le voilà matière.[41]

---

[39] *In VII Met.*, leç. 12, #1545.
[40] *Ibid.*, #1546.
[41] *Ibid.*, #1547.

Il reprend ensuite l'exemple de la voix pour lui apporter les mêmes considérations, concluant pour finir que le genre ne peut se trouver hors de toute espèce, tandis que la matière, elle, peut bien se trouver sans avoir encore reçu de forme qui la fasse partie d'un tout.

> *Vox, secundum quod est genus, non potest esse sine speciebus. Non enim potest esse sonus formatus, quin aliquem determinatam formam habeat huius vel illius literae. Sed si omnino careret forma literali prout est materia, sic inveniretur sine literis, sicut aes invenitur absque his quae fiunt ex aere*. – La voix, en tant que genre, ne peut se trouver sans espèces : il ne peut y avoir de son articulé qui ne présente la forme de telle ou telle lettre. Cependant, si, en tant que matière, elle manquait tout à fait de forme articulée, on la trouverait alors sans lettres formées, comme l'airain peut se trouver sans qu'on en ait produit quoi que ce soit.[42]

Dans la recherche en cours d'une indication claire du sujet de la logique, souligne M^gr à grands traits, « on doit retenir cette opposition irréductible entre parties intégrantes et universelles »[43]. Le logicien ordonne toute sa réflexion à la découverte et à l'expression de la vérité, à une réalité représentée en conformité à son être. Or tout cet effort réside en une ordonnance des concepts que la réalité suggère naturellement à l'intelligence. Ordonnance où cette dernière traduit l'aptitude de ces concepts à représenter dûment les réalités conçues, ce qu'elle fait moyennant énonciation, laquelle compose des notions universelles en les attribuant les unes aux autres, soit en vertu d'une évidence immédiate, soit en vertu d'une conséquence qu'obligent des énonciations antérieures. Aussi n'y a-t-il rien à comprendre du raisonnement et des énonciations qu'il met en jeu, si on ne voit d'abord que leur sujet est, comme on vient de le décrire, *l'essence même* des choses réelles, *conçue comme leur tout*, ce qu'implique de les qualifier d'universelles. « Le tout universel, déclare M^gr, permet

---

[42] *In VII Met.*, leç. 12, #1548.

[43] DIONNE, 167.

l'attribution »[44], l'assimilation parfaite de l'attribut au sujet, tandis que « la partie intégrante, non »[45]. M^gr^ s'émerveille de la lumière que cette déclaration jette sur la nature de la logique. « C'est énorme, cela, au point de vue logique! »[46]

Il ne s'agit pas d'exclure de la logique toute allusion à des parties intégrantes. On s'y intéresse aux parties intégrantes de la définition : le genre et la différence; à celles de l'énonciation : le nom et le verbe; à celles du raisonnement : les prémisses majeure et mineure, les termes majeur, mineur et moyen. Mais jamais ces sujets d'intérêts ne s'attribueront à leurs parties intégrantes, ni inversement; et toujours ce seront leurs genres et leurs différences qu'il faudra leur attribuer pour les définir : la définition n'est ni genre ni différence; l'énonciation n'est ni nom ni verbe; le raisonnement n'est ni prémisse, ni conclusion, ni terme. Ils sont tous '*oratio*', phrase[47], intelligence complexe, avec appel de différences : phrase 'signifiant la quiddité', phrase 'signifiant la vérité ou la fausseté', phrase 'signifiant la conséquence nécessaire de vérité connue à vérité inconnue'.

Il est capital ici de saisir que le sujet de la logique est l'essence des choses réelles, mais conçue comme le tout de la chose, sans fermeture sur elle-même susceptible d'empêcher la hiérarchie et l'ordre proprement logique.[48]

### *C. L'essence connue*

Il faut préciser davantage et le *De ente* va encore y aider, en poursuivant l'éclairage de l'essence de la substance composée

---

[44] DIONNE, 164.

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.*

[47] Comme traduction pour 'λόγος' et '*oratio*', je préfère 'phrase' à 'discours', le terme un peu étrange auquel la tradition nous a accoutumés. D'inspiration grammaticale, comme 'nom' et 'verbe', ses parties intégrantes, il accepte aussi facilement qu'eux la nouvelle imposition logique. Pour plus ample justification, voir ma traduction du '*Peri Hermeneias*' : *Le traité 'De l'interprétation' d'Aristote et son commentaire thomiste*, Québec : SEAT [*Monographies Philosophia Perennis* N^o^ 5], p. 106, la note 86.

[48] Voir DIONNE, 168.

grâce, toujours, à sa confrontation avec des notions logiques. On suit ainsi un chemin plutôt long, convient Mgr, pour amener une définition généralement donnée en une phrase. Néanmoins, explique-t-il, voilà peut-être la seule façon de faire nettement comprendre que le sujet de la logique n'est pas chimère ou fiction, mais réside dans l'essence même des choses et constitue à proprement parler un objet de science.[49]

Il faut écarter d'emblée une hypothèse que Platon favoriserait. Cette essence prise comme tout que regarde le logicien, celui-ci ne la regarde pas comme extérieure aux individus, lesquels constituent tout ce qu'il y a de réel. La logique ne se propose pas comme sujet une essence *en soi* à chercher dans quelque *champ d'idées séparées*.

> *Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae secundum quod est quaedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant*. – On ne peut soutenir, à la manière des Platoniciens, que les concepts de genre ou d'espèce conviennent à une essence qui constituerait une réalité existant en dehors des singuliers.[50]

« Voilà qui est très intéressant, s'exclame Mgr, c'est une réfutation très brève, très sommaire, des idées séparées »[51]. Notre preuve, poursuit-il, en est notre expérience naturelle de l'attribution : « C'est l'individu qui en est le premier sujet; pour cela, l'attribut ne peut consister en quelque chose qui résiderait hors de lui »[52]. Rien d'étranger à lui ne contribue en tant que tel à le représenter en ce qu'il est. Pareille supposition est de soi absurde.

> *Sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis*. – De la sorte, le genre et l'espèce

---

[49] Voir DIONNE, 171.
[50] *EE*, 3, #16.
[51] DIONNE, 174.
[52] *Ibid.*

> ne s'attribueraient pas à tel individu; on ne peut attribuer à Socrate ce qui en est séparé. En outre, pareille entité séparée de lui ne peut servir à la connaissance de tel singulier.[53]

a) L'essence '*ut habens esse in anima*'

Prudemment, nous avons fait deux pas importants dans l'identification du sujet de la logique. C'est, comme en physique, l'essence des choses réelles, rien de fictif. Puis nous avons précisé qu'il s'agit de cette essence, mais prise non comme partie du tout qu'est la chose réelle ; prise plutôt comme toute cette chose réelle, quoiqu'en en gardant de ses aspects indéterminés, sans toutefois les exclure. Il s'agit de leur essence prise universellement, autrement dit.

> *Ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut in nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est*. – Les concepts de genre, espèce et différence conviennent à une essence signifiée comme un tout, comme dans le cas des noms 'homme' et 'animal', en tant qu'elle contient implicitement et indistinctement tout ce qui se trouve en l'individu.[54]

Cependant, toute considération de l'essence comme tout ne coïncide pas avec le sujet de la logique. Circonscrire celle dont il s'agit passe par l'énumération de ses considérations possibles. Saint Thomas passe par là lui aussi, dans son intention inverse de distinguer celle qu'en font le naturaliste et le métaphysicien de celle qu'en fait le logicien.

Il faut d'abord partager les considérations *absolue* et *relative*. « *Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari*. – La nature ou essence prise ainsi peut se regarder sous deux angles. »[55]

---

[53] *EE*, 3, #16.
[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*, #17.

C'est en elle-même, absolument, que le naturaliste regarde l'essence, en totale abstraction de propriétés qui pourraient s'y ajouter du fait de son existence réelle. C'est elle qu'il travaille à définir au mieux, ce sont ses propriétés essentielles et inaliénables qu'il veut découvrir. Sous cet angle, on se tromperait en lui accolant quoi que ce soit qui ne la concerne pas en tant que telle.

> *Uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius ; et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod conveniat sibi secundum quod huiusmodi: unde, quidquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio*. – Une première considération possible s'intéresse à sa conception propre ; c'en est une considération absolue. Sous cet angle, rien n'en est vrai que ce qui lui convient en tant que telle ; par suite, tout autre attribut qu'on lui assignerait ferait fausse l'attribution.[56]

Qu'est-ce qu'un homme, considéré aussi absolument ? Un animal rationnel, capable de rire, doté d'une âme immortelle. Lui attribuer sous cet angle quoi que ce soit qui sorte de sa définition ou des propriétés qui en découlent immédiatement, c'est parler faussement. Le dire blanc ou noir, par exemple, français ou canadien, le traiter d'individu ou d'espèce, tout cela excède sa nature. L'homme n'est pas tel en tant qu'homme; la preuve en est qu'il est tantôt l'un tantôt l'autre, selon les aléas de son existence.

> *Quodcumque quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Unde si quaeratur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est: quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione eius, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari*. – Rien de ce qui déborde le concept d'humanité ne convient à l'homme en tant qu'homme. À

[56] *EE*, #17.

> qui demande si cette nature doit se dire une ou multiple, on ne doit concéder ni l'un ni l'autre. Les deux débordent le concept d'humanité et les deux peuvent lui échoir. Si c'était la pluralité qui lui appartenait, cette nature ne pourrait pas être unique, comme elle l'est en Socrate. Pareillement, si l'unité s'attachait à son concept, la nature de Socrate et celle de Platon n'en seraient qu'une et la nature humaine ne pourrait se diversifier en plusieurs individus.[57]

L'orateur, l'avocat, le médecin jettent un regard différent sur l'homme. Ils se font plus concrets. Ils s'intéressent à ce que devient l'homme en son existence. Tout ce que le naturaliste a découvert de l'homme reste vrai pour eux, mais leur intérêt se porte plus volontiers à des accidents qui s'accolent à lui en son existence réelle. L'homme qui attire leur attention est une personne, il est blanc, coupable, malade, ou non, selon le sujet qu'ils rencontrent. Voilà une considération relative de l'essence, relative à son existence dans la réalité extérieure.

> *Alio modo consideratur, secundum quod habet esse in hoc vel in illo: et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens, ratione eius in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod est homo*. – L'autre considération vise ce que l'essence considérée comporte en tel ou tel sujet. Les attributs qu'on lui reconnaît alors s'assignent à elle par accident, en raison du sujet où elle se réalise. C'est ainsi qu'on reconnaît l'homme comme blanc, du fait que Socrate le soit, même si cet attribut ne convient pas à l'homme en ce qu'il est homme.[58]

Le logicien ne porte sur les essences ni ce regard absolu du naturaliste, ni ce regard de l'avocat, de l'homme politique, du médecin, de l'historien, relatif à ce que l'existence réelle en fait. Il leur applique lui aussi une considération relative, relative aussi à leur existence, mais à leur existence en l'intelligence, à cette

---

[57] *EE*, #17.
[58] *Ibid.*

existence nouvelle qu'elles acquièrent en renaissant en l'intelligence comme connues. Chaque essence est ainsi susceptible d'une double existence, l'une comme individu réel, l'autre comme conçue par une intelligence qui se la représente. Et cette seconde existence va elle aussi lui valoir de nouvelles propriétés accidentelles, surajoutées à l'essence prise absolument.

> *Haec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima; et secundum utrumque, consequuntur dictam naturam accidentia*. – Chaque nature est susceptible d'une double existence : l'une en des singuliers, l'autre en l'âme; et selon chaque existence s'y attacheront divers accidents.[59]

« Le voilà enfin bien clairement, le sujet de la logique : c'est l'essence '*prout habet esse in anima*'. Toujours sans oublier qu'il s'agit de l'essence même des choses, pas de quelque fiction ou chimère. »[60] Considérée absolument, on le disait, l'essence offre leur sujet à la physique et à la métaphysique. À leur différence, la logique considère l'essence en les propriétés qu'elle acquiert du fait d'être connue, du fait de venir à exister en l'âme, en l'intelligence qui la connaît. Remarquons que la considération absolue n'excluait pas, ne condamnait pas les considérations relatives à l'existence. Elle en faisait simplement abstraction, les laissait à d'autres intérêts. « *Natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum*. – La nature de l'homme considérée absolument fait abstraction de toute existence, mais sans en exclure aucune. »[61] Réciproquement, les considérations relatives ne renient pas l'acquis lors de la considération absolue; tout ce que celle-ci a découvert reste vrai pour elles et prérequis à tout ce qu'elles ajouteront en raison d'existence réelle ou rationnelle. « *Haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis*. – La nature considérée absolument s'attribue à tous les individus. »[62]

---

[59] *EE*, 3, #18.
[60] DIONNE, 178.
[61] *EE*, 3, #18.
[62] *EE*, 3, #18.

b) L'essence '*ut ratio*'

Il est, affirme M^gr^, un sens de '*ratio*' qui désigne l'essence sous l'angle précis où elle fait l'intérêt du logicien. En ce sens, '*ratio*' rassemble tous les éléments associés durant ce cours à la définition du sujet de la logique. Certes, les sens obvies de ce mot 'raison' visent des entités réelles : d'abord la faculté intellectuelle grâce à laquelle nous parvenons à appréhender jusqu'à l'essence des choses naturelles; puis aussi l'opération de cette faculté.

> *Quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio*. – Parfois, on nomme *raison* ce qu'on trouve en qui raisonne : l'acte même de sa raison, ou cette puissance qu'est sa raison.[63]

Cependant, on a aussi institué ce mot pour nommer non plus la réalité de notre opération intellectuelle, mais l'œuvre qui en résulte, toute ordonnée à la représentation d'une réalité, quoique sans en faire partie ni absolument ni en son existence réelle, présente seulement en l'intelligence qui conçoit, juge et raisonne. La raison devient alors un synonyme de l'intention logique, dite *intention* du fait de n'avoir d'autre motif d'être que de *tendre* à la représentation vraie de choses réelles.

> *Quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive … prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio*. – Parfois, *raison* est le nom de l'intention; elle équivaut alors tantôt … à *définition*, tantôt à *raisonnement*.[64]

Tel qu'expliqué en en parlant comme d'accidents de l'essence, liés à son existence en une intelligence du fait d'être connue, ces raisons ou intentions n'existent pas dans la réalité extérieure; elles se rencontrent seulement en l'intelligence. Elles n'y interviennent toutefois pas gratuitement, mais forcées par les essences, qui les imposent à notre intelligence pour en être connues.

---

[63] *Sup. I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 3.
[64] *Ibid.*

> *In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sont in rebus, sed in anima tantum: sed habent aliquid in re respondens, scilicet naturam, cui intellectus hujusmodi intentiones attribuit*. – Il y a de communément vrai en toutes ces intentions, qu'elles ne se rencontrent pas en les choses, mais seulement en l'âme. Quelque chose leur répond toutefois dans les choses, la nature de ces dernières, à laquelle l'intelligence les attribue.[65]

Pour le dire autrement, *raison* et *intention*, dans ce contexte, ne désignent ni l'essence directement, ni même la conception qu'on s'en fait. Cela, c'est simplement le nom de la chose concernée qui le désigne, car c'est le plus naturellement aux choses réelles qu'on donne des noms et c'est comme on les connaît qu'on les nomme. La raison, l'intention, c'est le style de relation que leur conception entretient avec les choses réelles. C'en est le genre, l'espèce, la différence, la définition, ou même l'énonciation ou la démonstration. En somme, une première production de noms vise les choses, leur essence comme telle. Réfléchissant sur son activité, l'intelligence en effectue une seconde pour désigner ces rapports de ses conceptions avec les choses qu'elle se représente.

> *Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis*. – Le nom *raison* ne signifie plus alors la conception même, laquelle se trouve signifiée par le nom de la chose. Il signifie plutôt l'intention de cette conception, comme le fait le nom *définition* et les autres noms de seconde imposition.[66]

Ce rapport, cette relation spéciale du concept avec la chose, n'existe que dans l'intelligence. Mais on comprend qu'il y a un

---

[65] *Sup. I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 3.

[66] *Sup. I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, sol., init.

angle où on prétendra sans dérailler qu'il se trouve aussi dans la réalité. C'est du fait du fondement réel qui le motive.

> *Ex hoc patet … qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subiecto : sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo*. – Il en appert en quel sens on peut dire cette *raison* dans la chose réelle. On ne parle pas ainsi du fait que l'intention que signifie le nom *raison* soit en la chose; ni même du fait que la conception à laquelle convient pareille intention se retrouve en la chose hors de l'âme, puisqu'elle réside en l'âme comme en son sujet. On la dit en la chose, *du fait qu'il y ait en la chose hors de l'âme quelque chose qui réponde à la conception de l'âme, à la manière d'un signifié à un signe*.[67]

Bref, ce que conçoit l'intelligence peut entretenir trois types de rapports avec la réalité. « *Ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam*. – La conception de l'intelligence se rapporte de trois façons à la réalité extérieure à l'âme. »[68] Ou bien ce concept est cette réalité même, représentée en son essence ou ses accidents réels. C'est le cas de la conception à laquelle on renvoie quand on déclare tel sujet un homme, un cheval, une statue.

> *Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur*. – Parfois, ce que l'intelligence

[67] *Ibid.*
[68] *Ibid.*

> conçoit est une image de la chose qui existe hors de l'âme, comme il en est de ce qu'on conçoit sous le nom *homme*. Pareil concept détient immédiatement un fondement en la chose, en autant que la chose même, de par sa conformité avec l'intelligence, rend l'intelligence vraie et que le nom qui le signifie s'attribue proprement à la chose.[69]

Ou bien ce concept n'est pas une image de la chose réelle, mais découle de la façon de se faire pareille image. Voilà ce que sont les intentions logiques dont on a parlé. Ni genre, ni définition, ni énonciation ne sont des images de choses réelles. Ils décrivent simplement le style d'images que notre intelligence est contrainte de se former pour les représenter correctement. Il n'y a aucune fausseté à s'en rendre compte.

> *Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicuius rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis et huiusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi.* – Parfois aussi, ce que signifie un nom n'est pas une image d'une chose existant hors de l'âme, mais un trait qui s'ensuit de notre façon d'appréhender cette chose. C'est de la sorte que sont les intentions que notre intelligence découvre. Ainsi, ce que signifie le nom *genre* n'est l'image d'aucune réalité existant hors de l'âme. Simplement, du fait que l'intelligence appréhende l'animal comme le fait de plusieurs espèces, elle lui attribue l'intention de genre. Bien que ce type d'intention ne trouve pas

[69] *Sup. I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, sol., init.

> son fondement prochain en la chose, mais en l'intelligence, la chose lui procure tout de même un fondement éloigné. Aussi l'intelligence ne devient-elle pas fausse du fait de découvrir de telles intentions. Il en va pareillement de toutes autres qui découlent de notre mode d'appréhender, comme l'abstraction des entités mathématiques et d'autres de la sorte.[70]

Saint Thomas le redit autrement ailleurs, parlant d'*êtres de raison* plutôt que d'*intentions* ou de *raisons,* en opposition aux êtres détenteurs de natures :

> *Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae*. – On distingue deux types d'êtres : l'être de raison et l'être de nature. On appelle proprement des êtres de raison les intentions que la raison découvre dans les choses connues : les intentions de genre, d'espèce et autres pareilles, qui ne se rencontrent pas dans la nature des choses, mais découlent de la considération qu'en fait la raison.[71]

Enfin, ce que conçoit et nomme l'intelligence peut ne pas comporter du tout de fondement réel. Il peut s'agir de pure fiction, qu'il serait tout à fait faux de créditer d'une relation avec la réalité.

> *Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimerae : quia neque est similitudo alicuius rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere : et ideo ista conceptio est falsa*. – Parfois enfin, ce qu'on signifie avec un nom n'a aucun fondement en la réalité, ni prochain ni éloigné, comme la conception de chimère. Celle-ci n'est

[70] *Sup. I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, sol., init.
[71] *In IV Met.*, leç. 4, #574.

> pas l'image de quelque chose que ce soit hors de l'âme; elle ne découle pas non plus de notre façon d'appréhender en vérité quelque chose que ce soit. Il s'agit donc d'une conception fausse.[72]

Conscient de la grande difficulté qu'a notre esprit d'apprivoiser l'usage du mot *intention* dans le contexte cognitif, Mgr signale qu'on peut lui substituer celui de *relation*. « Pour préciser le sens d'*intentio*, dit-il, nous allons voir comment, chez saint Thomas, ce mot signifie *relatio*. »[73] Nous avons commencé par apercevoir, dans le '*De ente*', qu'à la nature une fois conçue en l'intelligence, « à la nature '*ut habens esse in anima*', s'accrochent des modalités, des propriétés, et que ce sont elles qui font le sujet de la logique »[74]. Nous venons de prendre conscience que « ces qualités-là sont des intentions »[75], c'est-à-dire *n'existent que pour* faciliter la représentation, la connaissance des natures visées par les conceptions intellectuelles. Il faut maintenant apercevoir que « certaines intentions ainsi formées par l'intelligence débordent le sujet de la logique »[76]. Pour y arriver, il y a besoin de se rendre compte qu'en fait « toutes ces intentions ont la nature de relations »[77]. C'est pourquoi, annonce Mgr, « un texte comme celui que nous allons maintenant lire, qui explique en quel sens l'*intention* dont nous parlons en logique est *relation*, procure finalement la définition la plus précise qui se puisse donner du sujet de la logique »[78].

En se formant en elle-même une conception de l'essence d'un être réel, notre intelligence lui assigne une relation avec cette essence. Pareille relation en est une de raison, à ne pas confondre avec les relations réelles, présentes entre différentes réalités indépendamment de notre intelligence.

---

[72] *Sup. I Sent., ibid.*
[73] DIONNE, 201.
[74] *Ibid.*
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*
[78] *Ibid.*

> *Sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum*. – Une relation réelle consiste en un ordre d'une chose à une autre ; pareillement, une relation de raison consiste en un ordre entre des concepts.[79]

Ces relations que la raison introduit entre ses concepts ne présentent néanmoins pas toutes le même statut. Certaines, et ce sont elles qui font le sujet de la logique, caractérisent le rapport de ses conceptions avec les réalités connues. La raison en prend conscience après coup, elle découvre qu'elles affectent la réalité à mesure qu'elle la connaît, en tant même qu'elle la connaît.

> *Uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et huiusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei: has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem*. – Un type de ces relations résulte de ce que l'intelligence découvre pareil ordre et l'attribue à ce qu'elle considère comme relatif. Il s'agit des relations qu'elle attribue aux choses qu'elle a appréhendées, du fait qu'elles se trouvent appréhendées : par exemple, les relations de genre et d'espèce. La raison découvre ces relations en portant attention à l'ordre qui relie aux choses extérieures ce qui se trouve en son concept, ou encore à l'ordre qui intervient entre ses concepts.[80]

Par ailleurs, son mode de connaître contraint parfois notre intelligence à créer d'autres relations entre les choses pour se les représenter. « Dans ce cas, dit M^gr^, ce qui de fait n'est pas du tout relation, l'intelligence en fait, elle, une relation »[81], contrairement au cas précédent, fondé en réalité. Et pourtant notre intelligence

---

[79] *Q.D. de potentia*, q. 7, a. 11, c.
[80] *Ibid.*
[81] DIONNE, 203.

va attribuer ces relations aux réalités qu'elle connaît. C'est par exemple en sa réalité qu'on qualifie Dieu de *Seigneur*, de Maître, de '*Dominus*'; on ne qualifie pas ainsi le concept qu'on se forme de lui, ni Dieu en tant que connu. Il n'existe pourtant pas de relation réelle entre Dieu et nous, puisqu'aucune dépendance ne le relie à nous. Si pourtant notre intelligence procède ainsi, explique Mgr, « c'est qu'elle ne peut se représenter Dieu sans le tourner, pour ainsi dire, vers sa créature. C'est elle qui le tourne ainsi et cependant c'est à Dieu en tant que tel, pas à Dieu en tant que connu, qu'elle attribue d'être Seigneur. »[82] La grande différence, ici, c'est que « quelque chose qui suit du mode de connaître est tout de même attribué à la réalité »[83]. Alors qu'auparavant, « être un genre, attaché à une nature en tant que connue, ne lui était pas attribué en tant que réelle, mais seulement en tant que connue »[84].

Le cas de la relation entre la science spéculative et son objet est semblable. « La science spéculative, rappelle Mgr, se laisse sans aucun doute mesurer par son objet; il s'agit d'une relation réelle. »[85] Or on ne peut saisir cette relation sans la réciproquer, sans considérer comme son objet la réalité à laquelle s'intéresse la science, en absence là pourtant de relation réelle. En qualifiant les êtres concernés comme objets de science, « l'intelligence les ordonne elle-même, elle les tourne elle-même vers la science »[86]. « Ce type de relation de raison, conclut Mgr, est à exclure du sujet de la logique. »[87]

> *Alio modo, secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi*

---

[82] *Ibid.*
[83] *Ibid.*
[84] *Ibid.*
[85] *Ibid.*
[86] *Ibid.*
[87] *Ibid.*

> *relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re*. – L'autre type de ces relations résulte de notre mode d'appréhension, qui nous force à regarder une chose en relation à une autre. Cet ordre entre elles, cependant, notre intelligence ne le découvre pas après coup dans les choses une fois celles-ci appréhendées; il suit plutôt avec une certaine nécessité son mode d'appréhender. Ces relations-là, notre intelligence ne les attribue pas à ce qui se trouve en son concept, mais à ce qui se trouve en la réalité.[88]

Ce n'est pas qu'on pense sérieusement qu'existe dans la réalité cette relation qu'on lui impose. Le faire constituerait une erreur. Plutôt, notre intelligence est de telle nature que certaines choses qui ne comportent aucun ordre, elle se trouve contrainte à se les représenter et à en parler comme si elles en présentaient un. Tout comme on a vu que ce qui est matériel, elle le connaît selon un mode immatériel et que ce qui est simple elle n'en connaît la vérité que selon un mode composé.

> *Hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordine, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia eiusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud*. – Cela se produit du fait que des réalités qui ne comportent aucun ordre entre elles s'appréhendent sous un ordre, sans pourtant que notre intelligence ne considère qu'elles comportent cet ordre, car ce serait faux. Pour présenter un ordre, en effet, deux réalités doivent exister toutes les deux, se trouver distinctes – car rien n'est en relation avec soi-même – et être chacune ordonnable à l'autre.[89]

---

[88] *Q.D. de potentia*, q. 7, a. 11, c.

[89] *Q.D. de potentia*, q. 7, a. 11, c.

Il s'agit donc de pures relations de raison – « *Est relatio rationis tantum*. »[90] –, sans fondement même éloigné dans la réalité, et elles n'ont rien à voir avec le sujet de la logique.

c) Tout!

Quel est le sujet de la logique? C'est l'essence, disions-nous, c'est la chose réelle; c'est donc, sous un certain angle, *tout être*. Aucun ne lui est étranger.

> *Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum*. – L'âme est donnée à l'homme en guise de toutes formes, de sorte que l'homme devienne tout être, en tant que par son âme il est d'une certaine manière toutes choses, du fait que son âme est réceptive de toutes formes.[91]

On a rarement conscience de cet avantage que confère l'aptitude à connaître : alors que les minéraux et les végétaux, privés d'elle, sont confinés à n'être que ce qu'ils sont, les animaux, en connaissant, revêtent, en plus de leur forme, celle de tous les êtres qu'ils connaissent : ils renaissent avec elles et deviennent ainsi, *quodammodo*, d'une certaine manière, tous ces êtres. Certes, la réserve '*quodammodo*' avertit que « ce n'est pas *physiquement* que l'âme est ainsi toutes choses »[92]. Elle n'en adopte pas la matière.

« Une conséquence s'ensuit, pour le sujet de la logique, cet '*ens in anima*' : l'universalité de l'âme entraîne l'universalité de la logique. Si le sujet de la logique est l'être '*ut est in anima*' et qu'en l'âme on retrouve '*quodammodo omnia*', forcément la logique est '*quodammodo de omnibus*'. »[93] Ainsi que nous le

---

[90] *Ibid.*

[91] *In III de Anima*, leç. 13, #790.

[92] DIONNE, 193.

[93] DIONNE, 193.

signale M^gr^, saint Thomas le déclare sans ambiguïté en commentant les *Seconds Analytiques* :

> *Quia circa omnia quae in rebus sunt habet negotiari ratio, logica autem est de operationibus rationis; logica etiam erit de his, quae communia sunt omnibus, idest de intentionibus rationis, quae ad omnes res se habent*. – La raison s'affaire à propos de tout ce qui existe et la logique porte sur les opérations de la raison. La logique portera donc aussi sur ce qui est commun à tout, à savoir sur les intentions de la raison, lesquelles se rapportent à toutes choses.[94]

Voilà qui permet de comprendre l'affinité spéciale qu'Aristote aperçoit entre la logique et la métaphysique. Saint Thomas affirme même : « *Quodammodo idem subiectum habet*. – En un sens, elle a le même sujet. » Attention! '*Quodammodo*'! « Ce texte souligne bien l'universalité de la logique. Notre intelligence peut tout connaître et la logique la dirige dans toutes ses opérations. Alors, rien de ce que connaît la raison n'est purement et simplement étranger à la logique. »[95] Un autre extrait de saint Thomas insiste encore sur ce rapport étroit entre relations logiques et réalité.

> *Huiusmodi autem intentiones intelligibiles*[96] *entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae, quod est ens naturae*. – Pareilles intentions intelligibles et les êtres dotés de nature sont à égalité, du fait que tout être doté de nature tombe sous la considération de la raison. *Le sujet de la logique s'étend donc à tout* ce à quoi l'être doté de nature s'attribue. *Il*

---

[94] *In I Post. Anal.*, leç. 20, #171.

[95] DIONNE, 194.

[96] Genre, espèce, différence, énonciation, division, définition, raisonnement, etc.

> *égale* donc, conclut-il, *le sujet de la philosophie*, qui est justement l'être doté de nature.[97]

*D. Découverte de la logique*

L'intérêt du logicien se porte donc sur tout être, sur chaque être conçu comme tout, mais spécialement en les accidents qu'il revêt en l'intelligence qui se le représente. Le principal de ces accidents, l'origine de tous les autres, c'est l'universalité. En connaissant l'essence d'un être, notre intelligence lui confère universalité. Cette essence n'était pas déjà universelle en elle-même, elle ne n'était pas devenue non plus en son existence réelle, où elle constituait plutôt un individu, un singulier.

Cela se vérifie aisément. L'universalité ne peut convenir absolument à une essence, puisqu'elle se définit par l'unité et la communauté.

> *Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae; quia de ratione universalis est unitas et communitas*. – On ne peut accorder le caractère universel à la nature prise absolument, car le concept d'universel requiert unité et communauté.[98]

Or l'homme, par exemple, n'est absolument ni un ni commun. Autrement, tout ce qui en revêtirait la nature serait commun. Or aucun homme réel ne l'est; Socrate, Platon et tout autre homme sont des individus et tout ce qu'on trouve d'humain en eux est purement individuel.

> *Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque invenitur humanitas inveniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo est individuatum*. – Si le concept d'homme requérait communauté, on trouverait de la communauté en tout ce qui présenterait de l'humanité.

---

[97] *In IV Met.*, leç. 4, #574.
[98] *Ibid.*

> Or ce n'est pas le cas, puisqu'en Socrate on n'en trouve pas du tout : en lui tout est individué.[99]

Les hommes réels ne présentent pas non plus d'unité spécifique de nature. Chacun existe selon sa propre nature humaine individuelle et celle-ci ne lui convient qu'à lui. Pas question de trouver en Platon rien de la nature humaine qui réside en Socrate.

> *Non potest dici quod ratio generis accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in individuis; quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit*. – On ne peut accorder que le caractère de genre échoie à la nature humaine en l'existence qu'elle détient en les individus. C'est qu'on ne trouve pas chez eux cette nature sous mode d'unité, de sorte qu'elle soit quelque chose d'un qui convienne à tous, ce qu'exige le caractère universel.[100]

Le caractère universel doit qualifier une essence en l'existence qu'elle acquiert en l'intelligence, du fait d'être connue. Pour la connaître, celle-ci doit taire tout ce qui l'approprie à chacun de ses individus. C'est en la concevant de la sorte qu'elle la tourne en représentation adéquate de quiconque la revêt.

> *Ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformam ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium inquantum sunt homines*. – Le caractère d'espèce échoit à la nature humaine en l'existence qu'elle détient dans l'intelligence. Elle y revêt là une existence abstraite de tout aspect individuant; aussi présente-t-elle un rapport uniforme avec tous les individus hors de l'âme, puisqu'elle constitue

[99] *In IV Met.*, leç. 4, #574.
[100] *Ibid.*

> également une image de tous et conduit à la connaissance de tous en tant qu'ils sont hommes.[101]

En se remémorant cette façon dont elle a conçu une essence, et sa relation avec les êtres réels qu'elle fonde, l'intelligence découvre les caractères dont elle la revêt. C'est là qu'elle découvre la logique. Prenant conscience que la nature telle qu'elle la conçoit en elle entretient avec tous les individus réels qui relèvent de cette nature un rapport de représentation conforme, elle « découvre la relation d'espèce et la lui attribue »[102]. Observant ensuite qu'une nature conçue autrement entretient pareille relation non seulement avec des individus, mais aussi avec des espèces, elle découvre la notion de genre. Et elle continue à développer la logique à mesure qu'elle découvre chacune de pareilles relations qu'elle doit imposer entre les natures pour les connaître de plus en plus complètement.

Tout cela est fascinant. Et étonnant. Comment une intelligence comme la nôtre, toute dépendante de l'observation sensible et donc tributaire d'objets sensibles matériels, peut s'élever à découvrir et contempler des natures en pareille existence immatérielle? Saint Thomas, signale Mgr, affirme clairement que « notre intelligence a pour objet propre la quiddité des choses matérielles et qu'elle ne peut jamais connaître immédiatement le pur intelligible »[103].

> *Immediate autem ferri non potest intellectus noster secundum statum viae in essentiam divinam, et alias separatas essentias, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur, sicut visus ad colorem. Et sic immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem alicujus rei intellectualis*. – Notre intelligence ne peut pas, en cette vie, se porter immédiatement à l'essence divine et aux autres essences séparées, car elle s'étend immédiatement aux phantasmes, auxquels

---

[101] *EE*, #19.
[102] *Ibid.*
[103] DIONNE, 182.

> elle se rapporte comme la vue à la couleur. Elle peut donc concevoir immédiatement la quiddité d'une chose sensible, mais d'aucune chose intellectuelle.[104]

« Notre intelligence, reprend M^gr^, ne pourra pas atteindre le '*quid*' de la substance séparée; voilà pourquoi d'ailleurs, il n'y a pas de science qui prenne pour objet la substance séparée. »[105] Mais « le cas des intelligibles qui forment le sujet considéré en logique »[106] est spécial, tire M^gr^ de la suite du texte de saint Thomas. « Notre intelligence peut en atteindre le 'quid' médiatement. C'est qu'en voyant ce qu'est 'homme' et ce qu'est 'animal', on voit très bien le rapport genre et espèce. »[107]

> *Quaedam invisibilia sunt, quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilium notis, et de talibus intelligibilibus possumus scire quid est, sed mediate : sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum, et ex hoc scitur quid est genus, et quid est species*. – Il existe des êtres invisibles dont la quiddité et la nature s'exprime parfaitement à partir des quiddités des choses sensibles connues; de pareils êtres intelligibles, nous pouvons savoir ce qu'ils sont, mais médiatement : par exemple, savoir ce qu'est l'homme et ce qu'est l'animal, fait connaître suffisamment la relation de l'un à l'autre; par là on découvre ce qu'est un genre et ce qu'est une espèce.[108]

« Autrement dit, rappelle M^gr^, de même qu'en considérant l'acte de la main, on a découvert un art de forger, de même, en considérant l'acte de la raison, on a découvert la logique. »[109] « Bref, l'intelligence découvre dans son propre acte ce qui s'y trouve déjà… Examinant les natures telles qu'elle les connaît, elle

---

[104] *In Boetii de Trin.*, q. 6, a. 3, c.
[105] DIONNE, 182.
[106] *Ibid.*
[107] *Ibid.*
[108] *In Boetii de Trin.*, q. 6, a. 3, c.
[109] DIONNE, 183.

découvre l'unité, la communauté, l'universalité qu'elles revêtent en étant connues, et le type de rapport qu'elles gardent avec les réalités extérieures : voilà la découverte de la logique. »[110]

C'est l'occasion de souligner une très belle formulation qu'on trouve déjà chez Avicenne, reprise ensuite par Averroès : « *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus*. – C'est l'intelligence qui fait l'universalité dans les choses. »[111] Il est regrettable toutefois que prenant occasion de cette unité, de cette universalité que l'intelligence introduit dans les natures en les concevant, nos philosophes arabes croient que tous les individus humains partagent une intelligence unique, arborant le même concept numériquement pour chacune des natures connues. Bien évidemment, saint Thomas ne les suit pas en cette erreur, qu'il combattra plus exhaustivement dans son traité *Sur l'unité de l'intelligence*.

> *Quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium; tamen, secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est species quaedam intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris, in III de Anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus concludere; quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum, sicut etiam, si esset una statua corporea repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium*. – La nature intelligée présente un rapport universel en autant qu'on la compare aux réalités extérieures, car elle constitue une seule image de toutes. Cependant, en l'existence qu'elle détient en telle ou telle intelligence, elle se trouve une conception singulière. On

[110] DIONNE, 183.
[111] *EE*, 3, #19.

> voit par là l'erreur du Commentateur, qui a voulu conclure à l'unité de l'intelligence de l'universalité de la forme intelligée. C'est que l'universalité de cette forme ne tient pas à son existence en l'intelligence, mais à son rapport aux choses comme leur image. De mëme, s'il existait une statue corporelle qui représente plusieurs hommes, clairement elle détiendrait une existence singulière et propre en se trouvant en telle matière, mais une relation de communauté en tant que représentation commune de ces hommes multiples.[112]

« Toute l'unité, explique M^gr^, se tient du côté de la nature abstraite; mais il reste tout de même qu'elle est saisie par ce concept-ci chez un tel individu, par ce concept-là chez tel autre. »[113] C'est l'intelligence qui fait l'universalité dans les choses, oui, mais chaque intelligence individuelle le fait. Autrement dit, « Que l'homme soit homme, il ne le doit pas à l'intelligence. Mais qu'il soit un et universel, là, c'est son œuvre. »[114]

L'âne, par exemple, est bien un animal. L'animal est effectivement sa nature. En le découvrant, la raison en fait un genre, quand elle prend conscience qu'une fois conçue, la nature animale fait également connaître le cheval, le chien, l'homme. Mais cette intention de genre, cette aptitude à s'attribuer à tant d'espèces distinctes, n'appartient à l'animal qu'en l'intelligence; c'est seulement son contenu, la nature animale comme telle, qui se retrouve dans l'âne et s'y attribue. « Ce n'est pas l'intention de genre qui est présente en l'âne, mais la nature animale à laquelle l'intelligence attribue cette intention. »[115] L'âne est un animal, mais il n'est pas un genre. Plutôt, il est une espèce. Et encore là, seulement en l'intelligence. Celle-ci en fait une espèce quand elle prend conscience que l'essence de l'âne, une fois conçue, sert à la représentation d'une multitude d'individus. Là encore, c'est

---

[112] *EE*, 3, #19.
[113] DIONNE, 184.
[114] *Ibid.*, 186.
[115] *Ibid.*

uniquement la nature d'âne qu'on trouve en l'âne réel : il est un âne, mais pas une espèce; tout au contraire, il est un individu.

C'est encore en revenant sur les propriétés des essences une fois conçues et connues, sur le statut et les relations qu'elles entretiennent dans l'intelligence quand celle-ci les interprète pour juger de leur conformité aux choses extérieures, que l'intelligence découvre aussi le type de composition et de division par lequel elle juge de la vérité et de la fausseté. C'est là qu'elle se rend compte de la nature de l'attribution et des aptitudes corrélatives de chaque essence conçue quant à se faire sujet ou attribut. Ce qu'on vérifie encore aisément à observer à quelles attributions se prêtent les essences animale et humaine.

> *Quia naturae humanae, secundum suam absolutam considerationem, convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam considerationem absolutam, sed est de accidentibus quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu; ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur : 'Socrates est species', quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet in quantum est homo. Quidquid enim convenit homini in quantum est homo, praedicatur de Socrate. Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in ejus definitione ponatur*. – La nature humaine, en sa considération absolue, se laisse attribuer à Socrate. Son caractère d'espèce ne lui convient toutefois pas en cette considération absolue; il fait partie des accidents qui découlent de l'existence qu'elle mène dans l'intelligence. Aussi le nom d'espèce ne s'attribue-t-il pas à Socrate, de sorte qu'on dirait : 'Socrate est une espèce.' Il le ferait pourtant forcément, si le caractère d'espèce convenait à l'homme en l'existence qu'il revêt en Socrate ou en sa considération absolue, à savoir en tant qu'homme. Car tout ce qui convient à l'homme en tant qu'homme s'attribue à Socrate.

> Par contre, s'attribuer convient par soi au genre, puisque cela entre en sa définition.[116]

Par ailleurs, ce n'est pas gratuitement que l'intelligence se met à attribuer. C'est bien en elle que cela se passe, c'est une opération purement intellectuelle et on ne la trouve ni dans l'essence considérée absolument, ni en les individus qui l'incarnent dans la réalité extérieure. Ce sont cependant strictement les choses réelles et leurs essences qui la motivent et la légitiment.

> *Praedicatio enim est quoddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum quorum unum de altero dicitur*. – L'attribution est une opération qui s'effectue par l'action de l'intelligence qui compose les essences et les divise. *C'est pourtant dans la réalité même qu'elle trouve son fondement,* qui est justement l'unité entre les essences dont elle attribue l'une à l'autre.[117]

C'est ce qui contraint à insérer l'aptitude à s'attribuer dans la définition même du genre, de l'espèce, de la différence, de la définition, de toutes ces intentions logiques que produit l'activité de l'intelligence.

> *Ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis quae est genus, quae similiter per actum intellectus completur*. – Le caractère d'attribuabilité peut entrer dans la définition de cette intention qu'est le genre, elle-même pareillement complétée par l'acte de l'intelligence.[118]

Il reste tout de même que ce que de fait l'intelligence attribue, quand elle compose un genre à une espèce, ce n'est pas son caractère de genre, et elle ne l'attribue pas au caractère d'espèce.

---

[116] *EE*, 3, #20.
[117] *Ibid.*
[118] *EE*, 3, #20.

C'est la nature même conçue comme genre, qu'elle attribue à celle qu'elle conçoit comme une espèce.

> *Id cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine 'animal'*. – Ce à quoi l'intelligence attribue l'intention d'attribuabilité, en le composant à autre chose, n'est pas l'intention même de genre, mais plutôt la nature à laquelle elle attribue l'intention de genre, comme ce qui se trouve signifié par le nom 'animal'.[119]

Voilà exactement cerné le sujet de la logique. Ce que saint Thomas conclut de l'espèce à cette occasion peut s'étendre à tout ce que comprend l'intérêt propre du logicien. Il ne s'agit de rien de ce qui convient absolument aux essences des choses, ni de rien de ce qui accompagne leur existence réelle. Cela, on l'a dit, est le royaume du naturaliste, du métaphysicien et du mathématicien d'une part, de l'historien, de l'orateur, du médecin et de quiconque suit les réalités dans leur existence réelle d'autre part. Le logicien se concentre tout à fait, lui, sur ce qui survient à une nature du fait d'être connue, conçue en l'intelligence.

> *Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ratione speciei; quia ratio speciei non est de his quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque est de accidentibus quae consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo, sed est de accidentibus quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit etiam sibi ratio generis vel differentiae*. – On voit comment l'essence ou la nature se rapporte au caractère d'espèce : celui-ci ne lui convient pas en sa considération absolue ni en les accidents qui l'accompagnent lorsqu'elle existe hors de l'âme, comme le blanc ou le noir. Elle fait partie des accidents qui accompagnent son

[119] *EE*, 3, #20.

> existence dans l'intelligence. C'est aussi là qu'elle acquiert d'être genre ou différence.[120]

Au naturaliste seul revient de parler scientifiquement de l'être mobile; au mathématicien seul d'en parler abstraction faite de sa matière sensible; au métaphysicien d'en parler en abstraction de toute matière. Mais tous les trois, remarque M^gr^, le font avec la même intelligence. Les trois le font en attachant les mêmes propriétés rationnelles à l'être qu'ils considèrent. Les trois, ce faisant, font de cet être tour à tour un sujet et un attribut; un genre, une différence et une espèce. Les trois composent et divisent l'être qu'ils conçoivent et ce en se pliant aux contraintes qui leur viennent de cet être. C'est pourquoi le logicien peut les assister, en les rendant conscients de toutes ces propriétés nouvelles et de tous ces rapports que l'être – mobile, mathématique ou simplement en tant qu'être – développe du fait de leur pensée. C'est pourquoi aussi sa considération se distingue de la leur, en constituant comme une seconde, qui revient sur cette première considération des essences qu'eux ont réalisée; seconde, parce qu'elle ne vise premièrement aucune réalité extérieure à l'intelligence, mais une entité présente seulement en elle, purement intelligible. « *Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto*. – Toute la logique concerne manifestement l'être et le non-être en ce sens. »[121] Au sens où il s'agit de son existence en l'intelligence, en vue de l'interprétation de la vérité et de la fausseté : l'*ens verum* et l'*ens falsum*.

## Conclusion

Dans sa démarche à la fois étonnante et simple, bien que le thème comporte une inévitable abstraction, M^gr^ Dionne nous a transmis une idée claire du sujet précis qui occupe la logique. Il s'agit, comme en physique et en métaphysique, de l'être, mais, à leur différence, de l'être en ce que l'intelligence doit lui ajouter de propriétés pour être à même de se le représenter. Propriétés qualifiées traditionnellement d'*êtres de raison*, pour marquer leur

---

[120] *EE*, 3, #20.

[121] *In VI Met.*, leç. 4, #1233.

aspect d'additions faites à l'essence des êtres en vue de se les représenter; d'*intentions logiques*, pour marquer que toute leur raison d'être vise à autre chose qu'elles, à la conception vraie d'êtres réels; de *relations logiques*, du fait que toutes ont trait à des relations établies par la raison entre ses conceptions, et entre ses conceptions et les réalités qu'elles conçoivent. En soulignant une distinction que saint Thomas appelle à reconnaître entre opération et œuvre de l'intelligence, Mgr ajoute encore un titre : la logique *étudie les œuvres de la raison*, à la différence de la physique, qui, en sa partie concernant le vivant, *en étudie l'opération*.

> *Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum*. – Dans les activités extérieures, il y a lieu de discerner entre opération et œuvre, par exemple entre édification et édifice. Il faut de même discerner entre l'acte même de la raison : intelliger et raisonner, et une certaine œuvre qui en résulte.[122]

Préoccupé de soutenir l'étonnement jusqu'au bout, Mgr, en finissant, qualifie comme déclaration de saint Thomas « peut-être la plus belle »[123] pour caractériser le sujet de la logique, que *le logicien considère les choses autrement qu'elles ne sont*. L'apprenti philosophe s'en choquera spontanément, puisque la formule coïncide avec la définition de la fausseté. Comme souvent, le contexte est plutôt déroutant : peut-on affirmer quoi que ce soit à propos de Dieu ? Vraiment, quel éclairage attendre de là sur la logique?

On se trouve face à une troisième objection qui soutient : non, on ne peut rien dire de vrai de Dieu affirmativement.

> *Omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione.*

---

[122] IaIIae, q. 90, a. 1, ad 2.

[123] DIONNE, 191.

> *Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit*. – Toute intelligence qui conçoit une chose autrement qu'elle n'est, est fausse. Or Dieu détient un être sans aucune composition. Comme toute intelligence affirmative conçoit quoi que ce soit avec composition, aucune proposition affirmative, manifestement, ne peut se former sur Dieu avec vérité.[124]

Devant composer et diviser pour connaître la vérité, nous nous voyons interdit, à ce qu'il semble, de connaître en vérité aucun être simple. Le logicien, s'il parle des essences des choses *autrement qu'elles ne sont en réalité*, comme justement on vient de montrer longuement qu'il le fait, paraît de même condamné à en parler faussement. Plutôt troublant, non? La réponse projette une lumière éminente sur le sujet de la logique.

> *Haec propositio, "intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus", est duplex*. – L'énoncé : "Une intelligence qui conçoit une chose *autrement* qu'elle n'est, est fausse", s'interprète en deux directions.[125]

Saint Thomas dénonce ainsi une amphibolie, sophisme qui consiste à traiter comme déclaration unique celle où, en une formulation identique, on associe à un terme tantôt une fonction tantôt une autre.

> *Hoc adverbium 'aliter' potest determinare hoc verbum 'intelligit' ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis*. – L'adverbe *autrement* peut qualifier le verbe *conçoit* quant à son complément ou quant à son sujet.[126]

Il le fait en rapport à son complément quand la formule se prend comme définition de la fausseté, mais en rapport à son sujet quand il s'agit de décrire le mode spécial qui s'attache au procédé de notre intelligence ou quand il s'agit de définir le sujet de la

---

[124] Ia, q. 13, a. 12, obj. 3.
[125] Ia, q. 13, a. 12, ad 3.
[126] *Ibid.*

logique. Cette double interprétation grammaticale entraîne des significations si différentes que leur confusion fausse des déclarations vraies. D'attacher l'adverbe au complément résulte une définition vraie du faux : le sens devient qu'on se trompe dès qu'on saisit que des choses *sont autrement* que de fait elles sont.

> *Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus : quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est*. – Si c'est quant à son complément, la proposition est vraie; voici alors son sens : toute intelligence qui conçoit qu'une chose est autrement qu'elle n'est, est fausse.[127]

Inversement, attacher l'adverbe au sujet marque adéquatement la différence entre la manière dont les choses existent en leur réalité et le traitement que notre intelligence doit leur donner pour se les représenter conformément à ce qu'elles sont. Bien que Dieu soit simple, c'est à un procédé de composition que la nature de notre intelligence oblige pour l'appréhender… *comme simple*. La même interprétation signale adéquatement la différence entre l'essence en sa réalité – elle y est singulière – et en sa conception – elle y est universelle –, telle qu'elle constitue le sujet de la logique.

Par contre, appliquer cette seconde interprétation rend fausse la définition de la fausseté. Il n'est pas vrai qu'user, pour connaître, d'un procédé qui diffère de la manière réelle d'être de son objet, résulte d'office en fausseté.

> *Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo*. – Si par contre c'est quant à son sujet, alors la proposition est fausse, car la manière dont notre intelligence conçoit diffère effectivement de celle dont les choses sont.[128]

---

[127] Ia, q. 13, a. 12, ad 3.
[128] *Ibid.*

Cela se constate aisément : quelque composé que soit le jugement qu'on porte sur Dieu quand on le dit simple, c'est simple qu'on le dit être, non composé. Pareillement, tout universelle que soit l'humanité en l'état où s'y intéresse le logicien, elle reste une représentation conforme de l'humanité singulière de n'importe quel homme réel.

> *Intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem*. – Notre intelligence, en formulant une proposition sur Dieu, dit qu'il est non pas composé, mais simple.[129]

« Voilà pourquoi, déduit M^gr^, Platon, qui identifiait le mode d'être et le mode de connaître, ne pouvait découvrir la logique. Pour recevoir l'unité et l'uniformité d'un universel dans l'intelligence, une nature n'a pas besoin d'être une et uniforme en elle-même ou en sa réalité. »[130] Cela s'applique à toute œuvre logique; celle-ci se tient du côté du connaissant, n'existe que dans l'intelligence et laisse la nature tout à fait intacte en elle-même et en son existence extérieure. « L'erreur ne vient pas de là »[131], mais de ne pas respecter la nature en elle-même ou de lui assigner en sa réalité extérieure des accidents qu'elle ne porte pas.

Un autre aspect où l'essence, prise absolument ou en sa réalité extérieure, diffère d'elle-même conçue en l'intelligence, sans générer pour autant d'erreur, c'est qu'en sa réalité elle peut être matérielle et sensible, tout en étant immatérielle et intelligible en son existence rationnelle.

> *Intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo*. – Notre intelligence conçoit immatériellement les choses matérielles d'existence inférieure à elle. Ce n'est

[129] Ia, q. 13, a. 12, ad 3.
[130] DIONNE, 192.
[131] *Ibid.*

> pas qu'elle les tient pour immatérielles, mais qu'elle use d'un procédé immatériel pour les concevoir.[132]

Ce processus immatériel ne la force pas à concevoir ces choses comme immatérielles, tout comme son processus compositif pour apercevoir la vérité ne l'oblige pas à prétendre composées les êtres simples.

On peut donc, sans vilipender la logique, se rendre compte qu'*elle connaît les êtres autrement qu'ils ne sont*, en les découvrant en l'intelligence comme genres, espèces, différences, comme universels en somme, alors que toute réalité est individuelle en son existence extérieure, et ni universelle ni individuelle en son essence même. « Ce qui fait le sujet de la logique, c'est justement cet être autre et ces accidents propres qui s'attachent à une nature telle qu'elle existe en l'intelligence qui la connaît. »[133]

« Voilà comment, donnait Mgr comme conclusion à ce cours, on peut arriver à mieux saisir, dans des textes aussi précis que les derniers que nous avons lus, quel est le sujet de la logique. »[134] Mais le long chemin parcouru était indispensable pour ne pas mésinterpréter ces textes et faire du logicien, comme le font les partisans de la prétendue logique mathématique, un *poète*, au sens étymologique, c'est-à-dire un libre faiseur de fictions. « Il fallait préparer ces textes en faisant bien voir la ressemblance entre logique et physique : toutes deux s'intéressent à la nature des êtres. Même s'il fallait aussi, bien entendu, manifester leur différence : alors que la physique vise la nature des êtres selon un regard absolu, la logique, quant à elle, se propose de connaître cette même nature selon le mode d'existence qu'elle revêt dans l'intelligence qui la connaît. »[135]

Quelques pages ne peuvent évidemment pas remplacer une fréquentation de plusieurs années. Je garde toutefois l'espoir que celles qui précèdent manifestent un peu le style de maître que mes

---

[132] Ia, q. 13, a. 12, ad 3.
[133] DIONNE, 193.
[134] DIONNE, 104.
[135] *Ibid.*

confrères et moi avons trouvé en M^gr^ Maurice Dionne. Et qu'elles le font en usant suffisamment de la *manuductio* dont il s'est fait tant d'années le promoteur pour la faire goûter un peu et suggérer l'intention de la pratiquer.

# PENSER L'INTELLIGENCE ARTIFICIELLE AVEC ARISTOTE

*Louis Brunet, professeur retraité*
*Cégep de Sainte-Foy*
*Québec*

IL PEUT SEMBLER ÉTRANGE de proposer de faire en compagnie d'Aristote une réflexion sur l'intelligence artificielle, puisqu'une telle réalité n'existait pas à son époque. Personne, dans l'Antiquité, n'aurait prévu qu'on fabrique un jour des systèmes autonomes capables d'accomplir des tâches jusque-là réservées à l'intelligence naturelle. On admettait bien sûr la possibilité pour l'homme de transformer des matières extérieures, de développer des arts qui imitent la nature, mais jamais on n'aurait pensé que cette imitation s'étendrait à l'intelligence. Malgré tout, dans l'esprit d'une *philosophia perennis*, je vais tâcher de mettre en évidence des principes et des distinctions mis de l'avant par Aristote qui s'avéreront utiles pour éclairer cette réalité nouvelle de notre temps.

Tout d'abord, pour faire comprendre quelle sorte de mentalité, je dirais même quelle sorte de civilisation a favorisé les développements technologiques qui ont culminé dans l'élaboration de l'intelligence artificielle, il me semble pertinent de rappeler ce qu'Aristote dit dans le premier livre de la *Métaphysique*, quand il veut manifester le caractère désintéressé de la recherche philosophique. « Presque toutes les nécessités de la vie, et les choses qui intéressent son bien-être et son agrément avaient reçu satisfaction, quand on commença à rechercher une discipline de ce genre »[136]. Le contraste avec la mentalité moderne qui a permis le développement de l'intelligence artificielle est saisissant. Depuis quelques siècles, depuis le début des temps modernes, on est devenu beaucoup plus exigeant qu'Aristote quant à l'organisation matérielle de la vie. On a plutôt tendance à considérer qu'il faut

[136] Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982b23-24 (traduction J. Tricot).

sans cesse progresser dans le perfectionnement de toutes sortes d'inventions pour toujours mieux répondre aux nécessités de la vie et toujours mieux l'agrémenter. La recherche du confort, du bien-être, est incessante. Tous les efforts sont déployés du côté des choses utiles à la vie, de sorte qu'il reste bien peu de place pour les recherches qui n'ont en vue aucun intérêt étranger et qui visent la connaissance pour la connaissance. L'ironie dans tout cela, c'est que sans les connaissances développées dans un esprit de gratuité par les Grecs et les savants ultérieurs qui ont su imiter leur désintéressement, jamais l'Occident moderne n'aurait pu développer les technologies avec tout ce qu'elles exigent de science concernant la nature. Seul un retour vers le pratique ayant succédé à des siècles de recherches spéculatives, permet de comprendre pourquoi la science et la technologie modernes ont pu apparaître en Occident alors qu'elles n'ont existé nulle part ailleurs.

La distinction que nous venons d'évoquer entre l'intelligence pratique et l'intelligence spéculative permet aussi de comprendre que lorsqu'on parle aujourd'hui d'intelligence artificielle comme imitation de l'intelligence naturelle, c'est uniquement l'intelligence naturelle pratique qu'il est question d'imiter. Toute la raison d'être de ces technologies avancées tient aux résultats qu'elles permettent d'obtenir, aux tâches dont elles facilitent l'exécution.

S'il est bien vrai que la civilisation qui a permis le développement de l'intelligence artificielle n'est guère propice à la philosophie et aux études spéculatives en général, il reste qu'une fois ces technologies disponibles, un usage prudent de celles-ci pourrait, paradoxalement, favoriser une vie de loisir et donc une vie philosophique. Plus encore que la simple mécanisation, elle peut libérer l'homme aspirant à une vie libre de tâches asservissantes liées aux nécessités de la vie. Non plus simplement, comme les machines, en faisant à notre place des tâches requérant un effort physique, mais aussi en exécutant pour nous des tâches mentalement fastidieuses. Et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que ces technologies pourraient, en principe, constituer une façon d'assurer une vie libre bien plus juste que celle à laquelle on a eu recours dans l'Antiquité. Il faut rappeler ici que du temps

d'Aristote, on ne voyait pas comment on pourrait se passer d'esclaves. L'idée de disposer d'instruments automatiques et quasi autonomes que personne n'aurait à manier relevait de l'exemple fictif ou de la pure mythologie. Comme le remarquait Aristote dans sa *Politique*, « si […] chaque instrument était capable, sur une simple injonction, ou même pressentant ce qu'on va lui demander, d'accomplir le travail qui lui est propre, comme on le raconte des statues de Dédale ou des trépieds d'Héphaïstos, lesquels, dit le poète, *se rendaient d'eux-mêmes à l'assemblée des dieux*, si, de la même manière, les navettes tissaient d'elles-mêmes, et les plectres pinçaient tout seuls la cithare, alors, ni les chefs d'artisans n'auraient besoin d'ouvriers, ni les maîtres d'esclaves »[137]. Si déjà l'automatisation, à l'époque où on a inventé les métiers à tisser mécaniques ou le piano mécanique, permettait de se passer du tisserand ou du pianiste, combien plus, avec l'intelligence artificielle, pourra-t-on réduire le besoin de main-d'œuvre non seulement dans l'exécution de tâches manuelles ou matérielles, mais aussi pour exécuter des tâches associées à des habiletés mentales comme de gérer des fonds en finance, d'aider au diagnostic en médecine, d'évaluer les risques dans le domaine des prêts bancaires ou des assurances ou d'aider à prendre des décisions militaires. Ce qui était pure fiction pour Aristote est devenu réalité : on dispose de machines capables d'accomplir par elles-mêmes le travail qui leur est propre. On peut aussi pressentir, à travers cette même citation, un des enjeux rattachés à l'introduction de ces nouvelles technologies : vont-elles favoriser le bonheur humain en nous dégageant de tâches fastidieuses, ou augmenter la misère en acculant au chômage des milliers de travailleurs dont on n'aura plus besoin?

Une distinction qu'Aristote jugeait applicable à toutes les puissances dont l'usage pouvait s'avérer problématique, c'est celle entre un emploi juste et un emploi injuste. Ainsi, pour juger de la valeur de la rhétorique, il disait que « l'usage injuste d'une pareille faculté de parole peut causer de grands dommages; mais cet inconvénient est commun à tous les biens, exception faite de

[137] Aristote, *La politique*, I, 4, 1253b33-39 (traduction J. Tricot).

la vertu, et particulièrement aux plus utiles, par exemple la force, la santé, la richesse, l'art militaire »[138]. Si on applique cela à l'intelligence artificielle, il appert que le plus grand défi est d'en bien régir l'usage, de bien contrôler les applications qu'on en fera. Quoi qu'il en soit, dans sa considération des instruments, Aristote distinguait les instruments de production (comme la navette, qui sert dans la production de tissus, de vêtements) et les instruments d'action (comme un lit ou un vêtement, dont on ne tire que l'usage). Selon lui, l'esclave devait être rangé, quant à l'aide qu'il apportait, parmi les instruments d'action. Il n'approuvait pas leur usage comme instruments de production. Cette distinction paraît difficilement applicable à nos esclaves mécaniques : on constate que l'intelligence artificielle peut tout aussi bien être utilisée en lien avec des instruments de production (comme c'est le cas dans les usines) qu'en lien avec des instruments d'action (comme en domotique ou avec les voitures autonomes).

L'esclave au service de la vie du maître, Aristote le considérait comme la propriété de ce dernier. « L'esclave, disait-il, n'est pas seulement esclave d'un maître mais encore lui appartient entièrement »[139]. Il est « la chose d'un autre », il est « une propriété », « une propriété n'étant rien d'autre qu'un instrument d'action et séparé du propriétaire »[140]. Il est cela « malgré sa qualité d'homme »[141]. Par respect pour la dignité de tous ceux qui ont la qualité d'homme, il nous faut bien sûr limiter le droit de propriété aux choses (ce qui peut inclure des plantes et des animaux). Cette restriction étant faite, l'idée de mener une vie de maître, une vie qui a besoin de propriétés, d'instruments d'action reste valide. Ce qui implique d'être aux commandes, de diriger, avec sa raison, les divers instruments qui assurent une vie bonne, sans jamais devenir l'esclave de ses possessions. Appliqué à l'intelligence artificielle, ce principe stipule que ces technologies doivent toujours

[138] Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1355b2-5 (traduction Jean Voilquin et Jean Capelle).

[139] Aristote, *La Politique*, 1254a12.

[140] *Ibid.*, 1254a15-17.

[141] *Ibid.*, 1254a16.

demeurer des instruments destinés à faciliter la vie humaine et à la rendre meilleure, et non des choses qui nous accaparent tellement que nous en devenons esclaves. En cette époque où de puissantes compagnies multinationales trouvent profit à proposer des produits dits intelligents, comme leurs téléphones cellulaires, conçus pour rendre leurs utilisateurs de plus en plus dépendants des plaisirs superficiels qu'ils procurent, la liberté associée à une vie vertueuse semble quasiment hors d'atteinte. N'empêche que le principe demeure valable : pour juger de la valeur d'un instrument, il convient de considérer son usage en rapport à la fin qu'il sert. Tout ce qui se développe à l'intérieur d'une cité « existe pour permettre le bien vivre »[142].

Laissons pour l'instant de côté cette question des finalités morales et politiques et de l'éventuelle contribution de l'intelligence artificielle au bonheur humain individuel et collectif. Tâchons plutôt d'abord de comprendre à quoi nous avons affaire quand nous parlons d'intelligence artificielle et de voir comment nous avons besoin de tenir compte d'une distinction logique fondamentale pour entamer la réflexion sur sa nature. Dans le préambule de la *Déclaration de Montréal sur l'intelligence artificielle*, on trouve d'entrée de jeu une définition de l'intelligence artificielle qui se lit comme suit : elle consiste en la création par l'être humain de « systèmes autonomes capables d'accomplir des tâches complexes que l'on croyait réservées à l'intelligence naturelle : traiter de grandes quantités d'informations, calculer et prédire, apprendre et adapter ses réponses aux situations changeantes, et reconnaître et classer des objets »[143]. La distinction logique à mettre en application ici pour bien juger de cette définition, c'est celle explicitée par Aristote dès le début de son *Organon* entre les choses homonymes et les choses synonymes ou univoques. Quand on applique tant aux humains qu'aux machines ou instruments que ces derniers fabriquent des noms ou expressions comme « intelligence », « accomplissement de tâches »,

---

[142] *Ibid.*, 1252b29.

[143] Déclaration de Montréal sur l'intelligence artificielle, https://www.declarationmontreal-iaresponsable.com/la-declaration.

« traiter de l'information », « calculer », « prédire », « apprendre », « adapter des réponses », « reconnaître des objets », ou « classer des objets », la question à se poser en rapport avec cette distinction est la suivante : ces noms s'appliquent-ils selon la même notion, ou bien la notion désignée par le nom est-elle différente?

Pour les partisans de l'intelligence artificielle forte, il n'y aurait pas de limite infranchissable pour nos machines du futur ; l'infériorité de l'intelligence artificielle par rapport à l'intelligence naturelle ne serait que temporaire. Selon ces ardents technophiles, les systèmes autonomes que nous fabriquons pourront éventuellement modéliser des idées abstraites, faire preuve de conscience, de compréhension, voire même de vrais sentiments. Dans l'esprit d'un tel optimisme matérialiste, les différences ne sont que de degré, jamais de nature; l'idée que la communauté de nom ne s'accompagnerait pas d'une identité de notion de leur effleure pas du tout l'esprit. La définition de l'intelligence serait la même. Si l'on voulait rendre compte de ce qu'est la définition de chaque espèce d'intelligence, en quoi chacune réalise l'essence de l'intelligence, c'est la même définition qu'on devrait donner. C'est ainsi, du moins, qu'Aristote comprendrait leur position. Il faut avouer cependant que cette position est alors exprimée dans un vocabulaire tout à fait étranger à ses partisans. Il n'est guère dans leurs habitudes, en effet, de s'intéresser à l'essence des choses. Mais quel que soit le contenu explicite de cette définition identique, une chose paraît claire à ces esprits à l'imagination débordante : qu'on la rattache à la machine ou à l'homme, la notion d'intelligence (et tout ce qui s'y rattache, comme d'être brillant ou d'avoir des activités intellectuelles) est la même. Aussi ces gens n'hésitent-ils pas à faire des suppositions privant l'homme de toute spécificité que lui mériteraient ses capacités intellectuelles. « Supposons, dit le statisticien anglais Irving John Good, qu'existe une machine surpassant en intelligence tout ce dont est capable un homme, aussi brillant soit-il. La conception de telles machines faisant partie des activités intellectuelles, cette machine pourrait à son tour créer des machines meilleures

qu'elle-même »[144]. Au fond, de l'homme intelligent à la machine intelligente, seul le support matériel change; on passe d'un support biologique à un support mécanique, mais l'activité reste essentiellement la même, tout en pouvant donner lieu à des différences de degrés, qui pourraient même un jour tourner à l'avantage des machines.

Des esprits plus réalistes ou qui ont une approche plus pragmatique d'ingénieurs sont pour leur part partisans d'une intelligence artificielle faible. Pour eux, les machines ou systèmes dits intelligents ne font que simuler ou imiter les « comportements » découlant de l'intelligence naturelle. Ces instruments n'ont que les apparences de l'intelligence, ils semblent intelligents, mais ne le sont pas vraiment. Ils sont loin de reproduire les fonctionnalités internes de l'intelligence naturelle. On parle d'ailleurs d'intelligence artificielle étroite pour désigner des systèmes capables de résoudre uniquement un type de problème ou d'exécuter une tâche spécifique seulement, celle pour laquelle ils ont été conçus. Voilà qui rapproche ces dispositifs artificiels des puissances naturelles, dont l'opposition aux puissances rationnelles se révèle par leur détermination dans une seule ligne, qui contraste avec l'ouverture au multiple caractérisant la raison[145]. Dans cette façon de parler de l'intelligence artificielle, on peut reconnaître que la chose nommée ici intelligence n'a que le nom en commun avec la réalité de l'intelligence naturelle, tandis que la notion désignée par ce nom est diverse. Autrement dit, intelligence est aussi bien la faculté humaine de penser que l'imitation ou la simulation, dans des machines, d'activités ayant une certaine ressemblance avec celle d'une intelligence. Il est donc clair que si on veut rendre compte en quoi chacune de ces réalités (celle dans l'homme et celle dans la machine) réalise l'essence d'*intelligence*, c'est une définition propre à l'une et à l'autre qu'on devra donner. On aura

[144] Cité dans l'article de Wikipedia sur l'intelligence artificielle : https://fr.wikipedia.org/wiki/ Intelligence_artificielle.

[145] Voir Aristote, *Métaphysique*, IX, 2, 1046b1-7.

reconnu, ici, l'explication aristotélicienne des choses appelées homonymes[146].

Ce discernement permettant de reconnaître le mot « intelligence » comme un *pollakhôs légoménon* est certes le bienvenu, mais je ne suis pas sûr que la même vigilance s'exerce dans l'utilisation du vocabulaire pour désigner les diverses opérations exécutées par les systèmes autonomes. Quand par exemple les auteurs de la *Déclaration de Montréal* affirment que « les machines intelligentes ne se contentent pas de mieux calculer que les êtres humains, elles peuvent interagir avec les êtres sensibles, leur tenir compagnie et s'occuper d'eux »[147], ils semblent faire une utilisation tout à fait univoque de mots comme « calculer », « interagir », « tenir compagnie » ou « s'occuper d'une personne ». Pourtant, ce que fait une machine quand on dit qu'elle calcule, c'est de dérouler un programme. Elle ne sait pas ce qu'elle fait, ce qu'elle a « trouvé » comme résultat de la combinaison de plusieurs nombres, elle ne savait pas qu'elle le cherchait et ne sait pas ce que c'est qu'un nombre. À strictement parler, seuls les humains calculent, car eux seuls cherchent et trouvent des résultats qui font sens pour eux. Les machines ne sont que des instruments pour nous faciliter cette recherche. On pourra certes dire d'elles, selon une acception plus large du terme, qu'elles calculent. Il en va de même avec des mots comme « action », « interaction », « soin » : appliqués à des machines, ces mots ne renvoient qu'à une pâle imitation de ce que font des humains auprès de leurs semblables.

La même remarque doit être faite avec des termes comme apprentissage. On parle beaucoup, avec les plus récents développements de l'intelligence artificielle, de « deep learning ». On a développé des systèmes complexes qui, comme on le dit, apprennent eux-mêmes. On n'est plus limité à la programmation, la machine ne se contente pas d'exécuter à la lettre des règles prédéterminées. On s'appuie, pour rendre cela possible, sur un réseau

[146] Voir Aristote, *Catégories,* 1, 1a1-5.

[147] Déclaration de Montréal sur l'intelligence artificielle, https://www.declarationmontreal-iaresponsable.com/la-declaration.

de neurones artificiels. On dira, par exemple, que le système apprend à reconnaître les lettres avant de s'attaquer aux mots dans un texte. Encore ici, la tendance à l'univocité est très forte. Comme le remarquait Charles De Koninck dans ses *Réflexions diverses sur la science et le calcul*[148], ceux qui écrivent à propos des machines pensantes entendent les mots qu'ils utilisent pour parler de ce qu'elles font tout à fait dans le même sens que lorsque ces mots réfèrent à l'activité humaine. Ces machines comptent, elles ont une mémoire, elles apprennent, elles comprennent, elles confrontent des propositions, elles tirent des conclusions, elles raisonnent. On s'habitue à utiliser en contexte mécanique de tels mots autrefois réservés aux animaux et aux humains, sans s'arrêter à réfléchir au fait que ce n'est que par analogie qu'on s'exprime ainsi. Revenons au cas de l'apprentissage. Pour avoir l'évidence que la machine n'apprend pas au sens où des humains peuvent le faire, il suffit de s'arrêter à la définition. Apprendre, c'est acquérir de nouvelles connaissances. Or la machine, même si on la nourrit de multiples données ou informations, ne connaît rien, à strictement parler. Elle n'est pas douée de facultés sensibles ou intellectuelles qui lui permettraient de devenir l'autre en tant qu'autre, de recevoir la forme des choses sans leur matière. Ce n'est que pour nous que les données et informations mises dans la machine correspondent à des connaissances. Des remarques du même genre seraient à faire autour des mots 'prédire' et 'décider', pour faire comprendre la différence entre ce qu'ont de proprement humain ces activités et comment des machines peuvent nous servir d'instruments de plus en plus performants pour nous faciliter l'exécution de telles activités.

On aura compris que pour penser adéquatement une réalité qui reçoit le même nom qu'une autre qui lui ressemble, un des

[148] Charles De Koninck, « Random Reflections on Science and Calculation », *Laval théologique et philosophique*, vol 12, no 1, 1956, p. 109. Disponible sur Erudit : https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1956-v12-n1-ltp0948/1019938ar.pdf. Pour la traduction française, voir *Œuvres de Charles De Koninck*, Tome 1, Philosophie de la nature et des sciences, vol. 2, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, pp. 289-332 (p. 320 pour le passage cité).

premiers discernements à faire est de se demander s'il s'agit de choses homonymes ou synonymes. Ce discernement se voit facilement escamoté de nos jours, quand il est question d'intelligence, et pas seulement en rapport à l'intelligence artificielle. On entend souvent d'ardents admirateurs des bêtes dire que « les dernières avancées [scientifiques] pourraient mettre fin à la *suprématie* humaine », à mesure qu'on les découvre capables de « résoudre des problèmes afin de s'adapter à leur environnement ». Certains vont jusqu'à dire qu'« après des siècles d'arrogance humaine, la rigueur nous incite à ne pas comparer les espèces quand les critères qui définissent l'intelligence ont été forgés par une seule ». À suivre leurs raisonnements, plus rien ne pourrait justifier une spécificité humaine : « si les bêtes parlent, calculent, apprennent, innovent, que nous reste-t-il […] les dernières découvertes de la science ont montré que les animaux connaissent des états mentaux sophistiqués »[149]. On trouve aussi de nombreuses publications sur l'intelligence des plantes[150], par exemple celle des arbres ou des fleurs.

Si maintenant on veut faire l'effort de penser l'intelligence artificielle en étant attentif aux distinctions qui permettent de comprendre le fond des choses, sans fausse rigueur réductrice, comment Aristote pourrait-il être de quelque secours? Voyons d'abord comment il pourrait nous aider à penser sa définition. Quand il s'interroge sur la définition de l'âme, Aristote fait remarquer qu'il est d'abord nécessaire de déterminer à quel genre elle appartient[151]. Il souligne aussi que « c'est quand nous pourrons

[149] Aline Richard Zivohlava, « Intelligence animale : ce que la science nous apprend », dans *L'Express,* 2017 (https://www.lexpress.fr/actualite/sciences/intelligence-animale-ce-que-la-science-nousapprend1930121.html).

[150] Voir par exemple Stefano Mancuso et Alessandra Viola, *L'intelligence des plantes*, Paris, Albin Michel, 2018, cité par Jean-Baptiste Veyrieras, « Intelligence des plantes : les secrets de la "cognition végétale"», dans *Science et Vie* : « Il y a eu beaucoup de travaux publiés ces dernières années sur l'intelligence des plantes et sur leur capacité à traiter une grande quantité d'informations liées à leur environnement. » (https://www.science-et-vie.com/archives/revelations-sur-l-intelligence-des-plantes-elles-pensent-22921).

[151] Aristote, *De l'âme,* I, 1, 402a23 (traduction J. Tricot).

rendre compte, en accord avec l'expérience, de toutes les propriétés d'une substance, ou de la plupart, que nous serons le plus à même de donner une définition de cette substance »[152]. Si on transpose au cas de l'intelligence artificielle, on pourra dire qu'elle est une chose artificielle, un instrument produit par l'art humain. Certes, il est aussi dans l'usage d'en parler comme d'un ensemble de théories et de techniques mises en œuvre en vue de réaliser certains types de machines. Mais rien n'empêche d'appeler aussi *intelligence artificielle* le produit de ces théories et techniques, comme je le fais ici.

En évoquant cette condition générique d'être un produit de l'art, on se rappellera du même coup la distinction, proposée dans la *Physique* d'Aristote, entre les êtres qui sont par nature et ceux qui sont par d'autres causes[153], ou encore celle, plus explicite, énoncée au livre VII de la *Métaphysique*, entre les choses qui deviennent : « certaines sont des productions de la nature, d'autres, de l'art, d'autres enfin, du hasard »[154]. Dans ce qui provient de l'art humain, on peut évidemment inclure les produits de haute technologie. Ce rappel peut sembler banal et évident, mais puisqu'il se trouve aujourd'hui des esprits qui ne voient aucune difficulté à assimiler les capacités les plus hautes des êtres naturels se situant au sommet de la hiérarchie des êtres produits par la nature avec celles des choses artificielles les plus avancées technologiquement, il vaut peut-être la peine de le faire, ce rappel. Ne serait-ce que pour mieux se rendre compte à quel point ceux qui, comme les transhumanistes, s'imaginent que l'intelligence pourrait avoir un support mécanique plutôt que biologique, ont vraiment perdu le sens de la distinction entre le naturel et l'artificiel.

Avec les récents développements de l'intelligence artificielle du côté de l'apprentissage profond, on peut se demander si la distinction aristotélicienne en rapport aux choses qui deviennent épuise toutes les sources possibles de transformation. Certes, il est à première vue évident que ce qui résulte de l'intelligence

---

[152] *Ibid.*, 402b22.

[153] Aristote, *Physique*, II, 1, 192b8 (traduction H. Carteron).

[154] Aristote, *Métaphysique*, VII, 7, 1032a12-13 (traduction J. Tricot).

artificielle est à ranger du côté de ce qui est produit par l'art. Mais si on porte attention à ce que dit saint Thomas dans son *Commentaire de la Métaphysique*, quand il explique pourquoi le verbe *faire* s'applique plus proprement à ce qui est produit par l'intelligence qu'à ce qui est produit par la nature, un doute surgit. À quoi rattacher ce qui résulte de l'apprentissage profond? S'il est vrai, comme le souligne saint Thomas, que « dans les choses produites par l'intelligence, l'intelligence de l'agent a la maîtrise sur ce qu'elle fait »[155], que faut-il penser des nouveautés imprévisibles et mystérieuses issues des réseaux de neurones artificiels? Dans la mesure où un tel système se met à traiter des données d'une manière qui ne dépend plus complètement de caractéristiques élaborées par l'homme[156], peut-on encore considérer ce qui en sort comme produit par l'intelligence? Jusqu'à quel point le produit d'un art peut-il s'accompagner d'une relative perte de contrôle? Quand un agent intelligent ne peut plus entièrement prétendre qu'il a fait telle chose ainsi, mais qu'il aurait pu la faire autrement, quand il ne comprend pas par quelles voies la machine est parvenue à tel résultat, les productions relèvent-elles encore de l'art? L'effet 'boîte noire' (pour utiliser le vocabulaire des spécialistes de l'IA pour signifier que « personne, pas même leurs concepteurs, n'est en mesure d'analyser par quel raisonnement [les machines] arrivent à de si bons résultats »[157]), n'apparaît-il pas comme incompatible avec les effets rattachables à l'intelligence pratique? Quoi qu'on y fasse, « les réseaux de neurones sont fondamentalement inaccessibles. On connaît les données qui y entrent, on connaît celles qui en sortent, mais entre les deux... mystère »[158]. Cette opacité, liée à la façon dont fonctionnent ces réseaux de neurones, est réelle, mais elle n'est pas totale. On

[155] Saint Thomas d'Aquin, *In Metaphysicorum*, VII, lectio VI, no 1394.

[156] Voir https://machinelearningmastery.com/what-is-deep-learning/ : « Automatically learning features at multiple levels of abstraction allow a system to learn complex functions mapping the input to the output directly from data, without depending completely on human-crafted features. »

[157] « Le talon d'Achille de l'intelligence artificielle », dans *Les Échos*, 2017 (https://www.lesechos.fr/2017/05/le-talon-dachille-de-lintelligence-artificielle-168099).

[158] *Ibid.*

cherche d'ailleurs à accroître la transparence de ces systèmes. On voit l'explicabilité comme un défi à relever, dans les efforts de recherche fondamentale en intelligence artificielle. En attendant, on semble avoir affaire à une sorte d'hybride de l'art et de quelque chose d'autre. Quoi, au juste? Difficile à dire. Une certaine indétermination laisserait-elle place à un élément de hasard? Ce que les physiciens appellent le hasard quantique, dont ils disent qu'il « est régi par des lois spécifiques très différentes de celles qui gouvernent le hasard classique », ou le phénomène de superposition quantique[159], jouerait-il ici un rôle déterminant? La matière de ces systèmes imiterait-elle en quelque sorte la matière vivante en ses capacités de mouvement spontané? Ce que nous en disent les spécialistes, pour décrire ce qui se passe, c'est qu'avec les réseaux de neurones, « les données (chiffres, image, voix…) sont analysées par des couches successives de calcul, qui attribuent à chaque fois un coefficient, et transmettent le résultat à la couche suivante. *« Pour entraîner un réseau de neurones, on va lui donner une multitude d'exemples, et en fonction de la différence entre le résultat obtenu et le résultat attendu, le système va mettre à jour ses coefficients »*, explique Gérard Berry, informaticien et professeur au Collège de France. Résultat : *« Dans un programme informatique classique, si on connaît le code, on est capable de savoir ce qui se passe et de prévoir le*

[159] Voir Alexia Auffèves, *CNRS Le Journal*, 2017 : « Le phénomène de superposition quantique est particulièrement intéressant pour réaliser des processeurs quantiques. Un ordinateur effectue des calculs en traitant des *bits* d'information, un bit d'information étant une unité d'information ultime, codée sur 0 ou 1. Dans un ordinateur classique, les bits sont soit dans l'état 0, soit dans l'état 1. Dans un ordinateur quantique, l'information peut être encodée sur des « bits quantiques », pouvant eux-mêmes se trouver dans des états de superpositions « 0 et 1 ». Ces superpositions permettent en particulier d'effectuer des calculs plus efficaces (requérant moins d'étapes) que dans le monde classique. » (https://lejournal. cnrs.fr/ billets/quest-ce-que-le-hasard-quantique)

*résultat. Avec les réseaux profonds, on ne sait pas ce qui se passe : quand un algorithme donne une réponse, c'est comme ça* »[160].

Quoi qu'il en soit du principe de transformation à l'œuvre dans ces entraînements, une chose qu'Aristote souligne concernant la nature, c'est qu'elle fait l'objet d'une imitation de la part de l'art. L'adage est bien connu : l'art imite la nature. Certes, Aristote n'aurait jamais imaginé que cette imitation puisse aller jusqu'à celle de certaines de nos opérations mentales. Ces développements technologiques, en raison d'une miniaturisation toujours plus poussée, font qu'on assiste comme à une certaine dématérialisation de ce que nous produisons, en ce sens que l'aspect formel domine sur les aspects plus matériels. Sans parler de toute l'intelligence qui se trouve en amont, chez les humains qui ont conçu ces machines et y ont introduit d'innombrables données. D'où la nature (quasi) immatérielle des tâches réalisées par nos machines dites intelligentes. Mais si on accepte de s'exprimer ainsi, il faudra tout de même se rappeler que l'immatérialité qu'on trouve déjà dans le sens et qui permet de distinguer la sensation de simples altérations physiques est d'une nature différente et plus élevée. Aristote disait que « le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière »[161]. Nos machines, même équipées des senseurs et des logiciels les plus performants, n'en font qu'une lointaine imitation. Aristote affirmait que « les êtres naturels sont par excellence des substances »[162]. En comparaison, les choses artificielles, comme les machines, n'ont pas cette unité que procure la possession d'une forme substantielle. Aussi ne seront-elles jamais douées de connaissance. Et on pourrait ajouter : aussi n'apprendront-elles jamais rien. L'apprentissage profond dont on parle à leur sujet a certes quelque chose de profondément impressionnant, mais la machine et ses « neurones » auront beau multiplier par elle-même des connexions nouvelles, ce ne sera

[160] « Le talon d'Achille de l'intelligence artificielle », Les Échos, 2017 (https://www. lesechos.fr/2017/05/le-talon-dachille-de-lintelligence-artificielle-168099).

[161] Aristote, *De l'âme,* II, 12, 424a19.

[162] Aristote, *Métaphysique*, VII, 8, 1034a4.

toujours qu'une imitation d'une activité réservée aux humains et aux animaux capables d'acquérir une certaine expérience.

Ces remarques sur l'imitation de la nature de la part de l'art nous amènent sur le terrain des propriétés qui pourraient servir à identifier la différence spécifique permettant de compléter la définition de l'intelligence artificielle (ou de ses réalisations, si on l'entend comme un ensemble de théories et de techniques). Les produits de l'art auxquels on a ici affaire sont, pour donner un genre plus rapproché, des machines, c'est-à-dire un ensemble d'éléments agencés systématiquement pour produire un travail. La spécificité d'une machine tiendra à la nature particulière du travail qu'elle exécute. Ce qui caractérise les tâches, très diverses dans leurs particularités, réalisées par les machines associées à l'intelligence artificielle, c'est qu'elles simulent l'intelligence. Pour le dire autrement, on a affaire à des « dispositifs imitant ou remplaçant l'homme dans certaines mises en œuvre de ses fonctions cognitives »[163]. L'intelligence qui est ainsi simulée, c'est, premièrement, celle qui prend des décisions; celle-ci se verra imitée par les systèmes experts, qui sont des systèmes d'aide à la décision qui se basent sur des règles bien précises. C'est aussi l'intelligence qui représente des connaissances, qui se verra imitée par des systèmes capables de représenter les données de façon claire et précise en utilisant des symboles. C'est en outre celle qui reconnaît la voix ou les paroles de la personne qui parle, qui se verra imitée par les systèmes de reconnaissance vocale. C'est aussi celle qui lit, qui se verra imitée par les systèmes de reconnaissance écrite, celle qui reconnaît des visages, qui se verra imitée par des systèmes de reconnaissance des visages, celle qui corrige les fautes d'orthographe, qui se verra imitée par les correcteurs orthographiques, celle qui résume ou traduit un texte, qui se verra imitée par les systèmes de traitement du langage, et celle qui résout des problèmes, notamment dans le contexte de jeux tels le Backgammon, le Go ou les échecs, qui se verra imitée par des programmes de jeux. Avec les 'chatterbots', ou agents conversationnels, on aura des programmes qui imitent

163 https://fr.wikipedia.org/wiki/Intelligence_artificielle.

l'intelligence capable de mener une conversation sensée, conviviale et naturelle, programmes qui sont conçus de façon à masquer le plus possible leur nature mécanique[164].

Voilà qui peut donner une certaine expérience des propriétés rattachées à l'intelligence artificielle. Mais comment une machine incapable de cette intellection qu'Aristote disait analogue à la sensation[165] peuvent-elles exécuter de telles tâches? Comment des dispositifs qui n'ont pas la puissance de pâtir sous l'action de l'intelligible d'une façon analogue à celle dont le sens pâtit sous l'action du sensible peuvent-ils faire ces choses qui paraissent si sensées et intelligentes? Pour le comprendre, il faut réfléchir sur la notion de calcul, car à la base, c'est à leur énorme puissance de calcul que nous devons les résultats prodigieux atteints par les machines utilisées en intelligence artificielle. Comme le faisait remarquer Charles De Koninck, pour calculer, on utilise des symboles (plutôt que les mots du langage ordinaire). Ces symboles, nous n'avons pas, dans le déroulement même de l'opération, à les interpréter. Ce qui revient à dire que l'opération est purement mécanique. On sépare complètement les symboles de l'ordre de la représentation, on s'en sert et les manipule comme des choses plutôt que comme des signes. On s'applique alors à ne rien faire qu'une machine ne puisse faire. Quand on procède à un calcul, ce ne sont pas seulement les symboles qui sont détachés de toute signification, mais aussi les opérations qui sont gardées en dehors de l'esprit. Les règles d'opération, qui règlent la façon dont seront manipulés les symboles, sont tout autant mécaniques que celles que nous élaborons dans les programmes destinés à faire fonctionner les machines que nous construisons.

Si donc la machine simule ou imite l'intelligence, ce n'est pas une intelligence qui pense et qui saisit des significations qui est imitée, mais une intelligence qui calcule, qui procède à une opération où elle n'a pas à penser à ce qu'elle fait. Pour le dire autrement, la machine obtient des résultats dans des tâches

---

164 Voir le site de Google sur les applications de l'intelligence artificielle : https://sites. google.com/site/int3llig3nc3artifici3ll3/application-concretes.

165 Aristote, *De l'âme,* III, 4, 429a14.

apparemment mentales, comme de résumer ou de traduire un texte, mais ce n'est que pour nous que ces tâches impliquent du mental. La machine ne fonctionne pas comme un esprit qui comprend des symboles abstraits. Comme le faisait encore remarquer Charles De Koninck[166], on peut bien appeler les signes arbitraires utilisés dans les calculs des symboles abstraits, mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est que l'abstraction impliquée ici ne réfère aucunement à ce qui se passe dans un ordinateur. C'est plutôt le sujet connaissant capable de les interpréter qui est concerné par cette abstraction. Dans l'ordinateur, les symboles n'ont aucune signification et sont tout le contraire de l'abstraction. Ils sont là, comme des choses on ne peut plus concrètes, de la même façon que le matériau qui sert de support aux notations est là dans la machine. D'ailleurs, s'il en était autrement, souligne aussi Charles De Koninck, les machines ne pourraient pas calculer. Mais calculer n'est pas penser. On ne doit pas confondre la manipulation de symboles avec la capacité de comprendre ce que signifient les manipulations. Comme l'a fait remarquer Warren Murray dans son article sur *Les divers langages des sciences physiques*, « les machines, même mécaniques, peuvent manipuler les symboles, mais seule l'intelligence humaine peut donner une signification à ces manipulations. C'est pourquoi les ordinateurs ne pensent pas; ils ne font que manipuler des symboles. Tout le problème de l'intelligence dite artificielle suppose une très bonne connaissance de ce qu'est un symbole et de ce que l'on peut faire avec »[167].

Ce que les machines imitent de près, c'est donc cette opération humaine qui consiste à calculer. C'est l'opération « mentale », si l'on peut dire, qui fait le moins appel au mental, à la capacité de penser de l'esprit. C'est une opération « logique », en un sens, mais d'une logique qui a bien peu à voir avec celle qui aide à bien

---

166 Charles De Koninck, *op. cit.*, p. 106 (*Œuvres de Charles De Koninck*, Tome 1, vol. 2, p. 316).

167 Warren Murray, « Les divers langages des sciences physiques », *Peripatetikos* no 4 (2001), p. 86. http://at-studies.com/accueil/textes-et-enregistrements/section-reservee-aux-membres/peripatetikos/

diriger ses pensées. Dans la machine, une fois que le système symbolique, comme disait De Koninck, a été mis au point, on constatera que toute opération propre à l'esprit humain sera exclue de la sorte de logique pratiquée par ce système. Pour produire le bon résultat, la machine n'a pas besoin de savoir que le symbole peut représenter quelque chose qui n'est pas un symbole. En rapport à de telles opérations, on peut presqu'admettre que la rationalité de l'homme ne présente aucune différence d'avec la machine. On peut considérer les ordinateurs comme des machines logiques. Mais s'imaginer, à partir de là, que les ordinateurs pourraient être dotés d'un esprit semblable à celui de l'homme, c'est réduire l'esprit à ce qu'on trouve dans la machine quand elle opère des calculs.

Bien sûr, il est pertinent de faire remarquer à ces réducteurs de l'esprit qu'on aura toujours besoin de la pensée pour interpréter les symboles et les résultats des opérations de la machine sur eux. Mais le point crucial, pour De Koninck, c'est qu'« il y a une opération de l'esprit humain qui n'implique aucune activité mentale. Il s'ensuit de cela que lorsque l'esprit humain exécute cette opération, il doit le faire sans l'aide d'aucune de ces opérations qui sont tenues pour caractéristiques de l'esprit humain, comme l'appréhension, le jugement ou le raisonnement. À moins d'avoir d'emblée identifié celles-ci avec ce qui se déroule dans un ordinateur. Telle est l'identification impliquée chaque fois que l'esprit est défini par la sorte d'opération accomplie avec grande efficacité par la machine »[168].

Avec les plus récents développements de l'intelligence artificielle, il y a sans doute lieu d'ajouter que les résultats des calculs effectués par la machine imitent ou simulent les résultats qui étaient normalement obtenus par les opérations caractéristiques de l'esprit humain. C'est ce qui permet d'expliquer que les systèmes experts, par exemple, aident les humains qui s'en servent à poser certains jugements. Une comparaison proposée par De Koninck peut aider à comprendre comment une machine

[168] Charles De Koninck, *op. cit.,* p. 108 (*Œuvres,* I, 2, p. 318).

non intelligente arrive à des résultats si intelligents. Il s'agit des livres. Les livres que personne n'est en train de lire contiennent des pensées, même si le livre comme tel n'a aucune intelligence. De même, on pourrait dire que les données et instructions entrées dans les ordinateurs contiennent des pensées. Avec cette différence, note avec finesse De Koninck, que « la machine écrit elle-même le livre, pour ainsi dire, dans la mesure où elle produit de nouvelles combinaisons de symboles qu'aucun œil ou esprit humain n'a jamais besoin d'examiner. Quelque chose que nous aurions eu à faire a été fait par elle. C'est cela qu'on appelle une opération logique dans le sens moderne »[169]. On peut dire, une soixantaine d'années plus tard, qu'avec l'apparition des réseaux de neurones artificiels et l'apprentissage profond, que la machine pousse encore plus loin la nouveauté de ce qu'elle produit, en se programmant pour ainsi dire elle-même, en parvenant à des résultats par des chemins qui échappent à la compréhension des concepteurs de ces systèmes. Comme le dit Yoshua Bengio, « on construit des systèmes qui transforment les données brutes à travers plusieurs étapes. 'Profond' signifie ici que beaucoup d'étapes se succèdent »[170].

Voilà qui éclaire assez bien, me semble-t-il, la nature de l'intelligence artificielle, en donnant une idée plus précise de ce qui est simulé ou imité dans l'intelligence naturelle lorsqu'on parle de ces technologies. Il y aurait encore bien des aspects à développer pour penser l'intelligence artificielle de façon plus exhaustive, notamment en rapport aux enjeux moraux, sociaux et politiques rattachés aux différents usages qu'on peut en faire. Pour ne donner qu'un bref aperçu de ces enjeux, je crois utile de citer le préambule de la *Déclaration de Montréal*, où il est mentionné que l'IA « peut engendrer des bénéfices sociaux considérables en améliorant les conditions de vie, la santé et la justice, en créant de la richesse, en renforçant la sécurité publique ou en maîtrisant l'impact des activités humaines sur

169 *Ibid.*

170 https://www.nouvelobs.com/tech/20181107.OBS5057/les-vrais-dangers-de-l-intelligence-artificielle.html

l'environnement et le climat », mais où on admet aussi la possibilité d'un côté obscur, en avouant qu'elle « présente cependant des défis éthiques et des risques sociaux majeurs. En effet, les machines intelligentes peuvent contraindre les choix des individus et des groupes, abaisser la qualité de vie, bouleverser l'organisation du travail et le marché de l'emploi, influencer la vie politique, entrer en tension avec les droits fondamentaux, exacerber les inégalités économiques et sociales, et affecter les écosystèmes, l'environnement et le climat »[171]. Voilà qui donne ample matière à réflexion citoyenne. Sans dire, comme Stephen Hawking, qu'« elle fait courir un risque mortel à l'humanité parce qu'elle va se retourner contre les humains, les remplacer et se reproduire sans eux »[172], il faut tout de même rester vigilants face aux dangers que représentent ses usages inconsidérés. Il est par ailleurs difficile de ne pas accueillir avec enthousiasme certains des progrès qu'elle permet. Comme le souligne Yoshua Bengio, « l'apprentissage profond a produit des effets dans le domaine de la santé, par exemple pour traiter des images médicales. Ces réseaux de neurones profonds sont entraînés à détecter des cellules cancéreuses à partir de ces images, et pour certains types de cancer peuvent même le faire avec plus de précision que les meilleurs médecins, au point que les fabricants d'appareils médicaux (comme Olympus pour les endoscopes) commencent à y incorporer ces technologies. Cela va éviter aux médecins de manquer des cellules cancéreuses qui auraient pu leur échapper, mais il s'agit seulement du début. Au fur et à mesure que plus de données sont mises à la disposition des chercheurs, la qualité de ces systèmes va grandement s'améliorer »[173]. Le paradis sur terre, ou l'enfer sur terre, tout semble possible avec l'IA. Probablement qu'on aura un peu des deux. Quoi qu'il advienne, il demeurera fondamental de bien saisir ce que c'est. Avec Aristote et son

[171] Déclaration de Montréal sur l'intelligence artificielle, https://www.declarationmontreal-iaresponsable.com/la-declaration.

[172] Cité dans https://www.nouvelobs.com/tech/20181107.OBS5057/les-vrais-dangers-de-l-intelligence-artificielle.html.

[173] *Ibid.*

disciple Charles De Koninck, on est en bonne compagnie pour comprendre l'essentiel et partager cette compréhension de la nature de ces nouveaux esclaves mécaniques manipulateurs de symboles. Souhaitons que ces nouvelles inventions ne servent pas à manipuler des humains, mais qu'elles trouvent plutôt des maîtres assez sages pour en faire des instruments au service d'une vie bonne. Le défi est considérable, dans un contexte où la rareté de véritables maîtres (dans les deux sens du terme) augmente le risque de mauvaise compréhension et d'usages inappropriés de cette intelligence qui n'en aura toujours que le nom, même avec les perfectionnements que l'avenir lui réserve et qui n'ont pas fini de nous surprendre.

# Ἐντεύξεις

# L'ABSOLUE PRÉCARITÉ DU TEMPS[1]

*Yvan Pelletier, professeur retraité*
*Faculté de philosophie*
*Université Laval*
*Québec*

MEDITER LA *PHYSIQUE* aiguise la conscience de la fragilité de l'être mobile. On n'en revient pas de constater à quel extrême d'inconsistance le créateur a voulu étendre la participation à l'être. Il a fait descendre l'échelle ontologique jusqu'à un être qui, pour être lui-même, ait besoin de naître, grandir, acquérir compétence à ses propres opérations, et même, pour ce faire, de se déplacer. Tout cela au grand risque d'échouer : paralysé, indigent, déficient ; et même, corrompu, de retourner au quasi-néant de la pure puissance. Et même là, puissance à un autre être plus ou moins semblable, mais pas au même. L'être mobile individuel, une fois corrompu, ne reviendra jamais à l'être.

Sa dimension temporelle offre sans doute la vue la plus saisissante sur son infinie précarité. Toute cette évolution que sa nature requiert de lui, une fois né, simplement pour qu'il devienne tout lui-même, a besoin de temps. Mais quelle maigre réalité revêt cette nécessité ! Le peu de réalité attaché à ce cadre obligé de l'être mobile jette une lumière particulière sur l'expérience douloureuse qu'on fait d'en manquer pour tout.

## I. Le temps n'existe pas

Voici la première observation qui s'impose à Aristote, quand il se met en frais de concevoir l'essence du temps : il n'existe pas, on n'en trouve pas dans la réalité.

---

[1] Conférence présentée au Colloque de la Société d'Études Aristotélico-Thomistes, Juin 2013.

> Le temps n'existe absolument pas, ou alors avec peine et obscurément. On s'en doute bien dès qu'on remarque qu'en partie, il est passé, il n'existe plus, et que pour le reste, il est à venir, il n'existe pas encore… Or manifestement, rien ne saurait participer à l'existence, de ce dont les parties n'existent pas.[2]

Mais nous ne le prenons pas au sérieux. L'expérience commune nous rend le temps si familier, nous donne une telle sécurité sur son existence, que nous regardons spontanément l'irréalité de ses parties comme l'une de ces énigmes qui pimentent la réflexion philosophique initiale, capable d'ébranler quelque intelligence présocratique, mais qu'assurément Aristote va bientôt résoudre pour nous.

Mais non ! La situation est bien plus grave : en vérité, la réalité n'offre aucune place au temps. Comment alors trouver une essence, un mode d'être descriptible, définissable, à une chose qui n'est pas ?

Sérieusement, quel espoir caresse-t-on d'échapper, de faire exception à ce lieu commun : "Le tout n'existe pas, dont aucune des parties n'existe"[3] ? Les prémisses offrent une évidence irrécusable : le passé, le présent et l'avenir englobent l'entièreté du temps ; or le passé n'existe plus et le futur n'existe pas encore ; quant au présent, dernier prétendant à l'existence, ce n'est pas du temps !

Tout ce qu'on donne comme présent, d'ailleurs, tout ce qu'il a de temps, se compose totalement de passé et de futur. L'année présente ? Déjà quatre mois de passés, sept à venir. Ce mois-ci ? Vingt-cinq jours passés, cinq à venir. Aujourd'hui ? Treize heures faites, onze à vivre. Cette heure-ci ? Cette minute-ci ? Cette seconde-ci ? Le même constat s'impose : partie passée, partie future. Que reste-t-il de strictement présent ? L'instant présent ! De l'ensemble du temps, seul l'instant présent se pose en candidat

---

[2] *Phys.*, IV, 10, 217b32-218a2 : « Ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς. »

[3] *Ibid.*, 218a2-3 : « Τὸ δ' ἐκ μὴ ὄντων συγκείμενον ἀδύνατον ἂν εἶναι δόξειε μετέχειν οὐσίας. »

vraisemblable pour faire du temps une réalité, et pas seulement un souvenir ou une anticipation imaginée.

Quelle précarité ! Quelle inconsistance ! Le temps, ce qu'il y en a peut-être de réel, l'instant présent, ne vient à l'existence que pour cesser d'exister, ne flirte avec la réalité que le moment de sombrer dans un néant définitif.

> Sorti de ce qui n'est pas encore, le temps passe par l'inétendue pour arriver à ce qui n'est plus.[4]

Notre certitude naïve ne vit pas encore son ultime déconvenue : l'instant présent, unique ancrage du temps dans la réalité, ne se qualifie même pas comme temps. Il s'en voit disqualifié du fait de se trouver privé de la propriété inaliénable du temps : le temps implique durée, l'instant ne dure pas. Il n'est pas plus du temps qu'un point n'est une ligne ; on ne produit pas plus de temps à additionner une multitude d'instants, que de longueur à multiplier les points. Comme le point, l'instant ne constitue pas une partie, mais marque seulement la division entre deux parties. Le point distingue deux lignes, ou deux parties de ligne ; l'instant, deux parties de temps, l'une passée l'autre future, ou les deux passées, ou les deux futures.

Pire encore. Peut-être voudra-t-on en dernier recours que quelque reflet de la réalité de l'instant présent contamine le temps, le fasse émerger un tant soit peu dans la réalité. Il n'y en a pas d'espoir ! L'instant, même l'instant présent, n'est pas réel. Comme le point non plus. Toute réalité naturelle est corporelle, possède des dimensions. Ni le point ni l'instant n'en ont : pas de profondeur, pas de largeur, pas même de longueur. L'un comme l'autre divisent des quantités continues. Le temps, comme la grandeur, est continu. Qu'est-ce à dire ? Qu'il est divisible, qu'il l'est même à l'infini. Mais potentiellement ! Dans sa réalité, à lui en supposer une, il est continu, il n'est pas divisé, il n'affiche aucun instant réel. L'instant, comme le point, constitue un simple artifice rationnel par lequel la raison, l'imagination, peut, en elle-même,

---

[4] Augustin, *Confessions,* XI, 21.

non dans la réalité, diviser le temps ou la grandeur pour en faciliter la mesure.

Quelque violence que cette évidence nous fasse, comment ne pas nous y rendre : le temps n'existe pas, il n'y en a rien dans la réalité. De quoi s'agit-il alors ? D'une fiction de notre sensibilité ou de notre raison ? D'une catégorie *a priori* à la Kant, destinée à nous rendre représentable ce qui ne l'est pas de soi ? Ou d'une entité purement mathématique, qui échappe au philosophe de la nature ?

> Our knowledge of time as of space owes more to the labors of mathematicians and physicists than to those of professed philosophers.[5]

Nous ne pouvons pas encore nous résigner à le penser. Je suis sûr que vous tenez trop au temps pour vous laisser convaincre par une démonstration pourtant aussi évidente. Certainement, vous partagez l'humeur des interlocuteurs de Socrate qui, une fois acculés, lui tiennent rancune de faire triompher la thèse la plus faible.

## II. Le mouvement n'existe pas

Aristote d'ailleurs semble ensuite passer outre, car il finit par définir le temps, donnant l'impression de lui concéder une essence, de lui reconnaître une place dans la réalité. Mais examinons cette planche de salut. Comment Aristote tourne-t-il sa définition ? Il rattache le temps à une autre réalité : celui-ci, déclare-t-il, est quelque chose du changement, un aspect de ce dernier, la mesure de sa quantité.

> Le temps ne va pas sans changement (οὐδ ἄνευ γε μεταβολῆς) : quand nous ne changeons pas, à notre avis, ou que nous ne nous en rendons pas compte, nous n'avons pas l'impression qu'il se soit passé du temps… Si l'instant ne variait pas, mais restait le même et unique, il n'y aurait pas de temps; de même aussi, quand sa variation échappe,

[5] C.D. Broad, 'Time', Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. XII.

> le temps intermédiaire paraît ne pas exister. Assurément, puisque penser qu'il ne s'écoule pas de temps nous arrive quand nous ne distinguons aucun changement et que notre âme a l'impression de demeurer dans un état unique et indivisible, et comme, lorsque nous sentons et faisons une différence, nous disons qu'il s'est passé du temps, il en devient manifeste qu'il n'y a pas de temps sans mouvement ni changement.[6]
>
> Toujours, autant il y a de mouvement, autant aussi il semble s'être écoulé de temps.[7]

De fait, quand on cite un temps, c'est toujours un mouvement qu'on nomme : ceci a duré une heure, un jour, en somme une rotation de la terre sur elle-même, ou l'une quelconque de ses parties ; cela a pris deux ans, ou six mois, bref une révolution de la terre autour du soleil, ou l'une de ses parties, ou l'un de ses multiples. Le temps ne menace-t-il pas de disparaître comme réalité *sui generis*, s'il n'est rien d'autre qu'un mouvement?

> Le temps semble surtout être un mouvement et un changement, voilà qui est à vérifier.[8]

Après réflexion, Aristote nous assure que non. Le temps est si lié au changement, concède-t-il, qu'on ne le perçoit que dans l'exacte mesure où on perçoit du changement ; néanmoins le changement affecte seulement le mobile qui lui sert de sujet, tandis que le temps regarde tous les mobiles à la fois, dans leur repos d'ailleurs autant que dans leur activité.

> Or le changement et le mouvement de chaque chose n'existent que dans cette chose qui change… Le temps, par contre, est pareillement partout et pour tout.[9]

Le changement en outre ralentit ou accélère, mais le temps non.

---

[6] *Phys., ibid.*, 218b21-35.
[7] *Ibid.*, 11, 219a13-14.
[8] *Ibid.*, 10, 218b9-10.
[9] *Ibid.*, 218b10-12.

> Tout changement est plus vite ou plus lent, tandis que le temps ne l'est pas. C'est que lent et vite se définissent par le temps : est vite ce qui se meut beaucoup en peu de temps, et lent ce qui se meut peu en beaucoup de temps. Le temps, par contre, ne se définit pas par le temps, ni pour ce qui est de combien il y en a, ni pour comment il est.[10]

Qu'est donc le temps ? Un accident du changement, sa quantité, son nombre, le nombre de ses parties déterminées par des instants successifs régulièrement désignés. « Car c'est cela le temps : le nombre du changement quant à ce qu'il a d'avant et d'après. — Τοῦτο γάρ ἐστιν ο χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. »[11] La réalité du temps, par conséquent, trouve sa garantie dans celle du changement qui, n'en déplaise à Parménide, constitue l'entité la plus évidente au sens.

Vraiment ? Certes, il nous est d'une évidence criante que des mobiles existent, que tout ce qui nous entoure se meut. Pour poursuivre rigoureusement, nous avons besoin de faire une remarque sémantique. Aristote utilise ici comme interchangeables le changement (μεταβολή) et le mouvement (κίνησις); tantôt l'un, tantôt l'autre, tantôt les deux ensemble. Les deux tirent leur étymologie du changement et du mouvement le plus manifeste : le changement de lieu, le déplacement, puis s'étendent progressivement aux changements qui le sont moins : croissance et altération, génération et corruption. En d'autres contextes, il y a lieu de distinguer entre ceux qui sont progressifs, exigeant du temps, et les instantanés, la génération et la corruption, portant sur l'essence, son entrée en existence et sa sortie. On a alors pris l'habitude, en grec, mais aussi en français, de spécialiser le mouvement à ce qui prend du temps et de parler de changement quand on veut englober aussi la génération et son opposé.

Aussi Aristote parle-t-il plus volontiers de changement, dans le contexte général de l'examen de sa nature. Cependant, il manque d'un terme familier pour en désigner le sujet, tandis

---

[10] *Ibid.*, 218b13-18.

[11] *Ibid.*, 11, 219b1-2.

qu'on a le mobile comme sujet du mouvement. C'est peut-être la raison qui finit par pousser Aristote à privilégier le mouvement, au moment de la définition générale. Dans notre contexte, où il s'agit d'examiner l'existence du changement, et de le faire en rapport à celle du temps, il y a aussi avantage à parler de mouvement, changement qui implique temps et dont le sujet se nomme facilement.

Revenant de fait à notre contexte, l'évidence de l'existence de mobiles entraîne-t-elle celle de la réalité du mouvement, de son existence, de sa présence dans la réalité ? Rigoureusement, trouve-t-on dans la réalité des mouvements ? Comment au juste existe n'importe lequel d'entre eux ? Quel que soit celui qui pique notre intérêt, il comporte une partie déjà accomplie et une partie encore à réaliser. Comme le temps, qui d'ailleurs hérite du mouvement cette caractéristique peu banale : se réaliser une partie après l'autre, plutôt que toutes à la fois, ce qui représenterait une manière plus normale d'être. Or encore une fois ni l'une ni l'autre de ces dimensions n'existe : l'une n'est plus réelle, si elle l'a déjà été, et l'autre ne l'est pas encore, si tant est qu'elle finisse par le devenir. Et qu'en est-il de l'entre-deux, de la partie actuelle du mouvement ? Comme dans le cas du temps, tout mouvement donné pour actuel se divise totalement en de l'accompli et de l'inaccompli, aussi peu réels que le passé et le futur. Il n'y a de vraiment réel, dans un mouvement, que ce qu'on en trouve dans l'instant présent : son moment actuel.

Mais ce moment actuel, comme d'ailleurs n'importe quel moment d'un mouvement, n'est pas plus du mouvement qu'un instant n'est du temps. Un mouvement est nécessairement composé : un déplacement, par exemple, se déroulant sur une longueur, trouve le mobile tantôt à un point antérieur de celle-ci, tantôt à un point postérieur, ce qui ne peut coïncider. Tout mouvement comporte nécessairement un avant et un après qui ne tiennent pas dans un moment unique, présent ou passé ou futur. Bref le moment actuel n'est jamais un mouvement, il distingue simplement ce qu'il y a de déjà fait dans un mouvement, de ce qu'il y reste à compléter.

Le scénario auquel le temps nous a introduits se répète avec le mouvement : tout ce qu'il a de réel : son moment actuel, n'est pas du mouvement. N'est même pas réel, en définitive. Car le mouvement, comme le temps, est d'essence continue.

> C'est parce que la grandeur est continue que le mouvement l'est aussi; et parce que le mouvement l'est, que le temps l'est aussi.[12]

Sa division n'est que potentielle. Il ne comporte pas de moments *réels*; ceux-ci n'y sont introduits qu'arbitrairement par l'intelligence qui cherche à se le représenter, à en mesurer clairement la quantité.

Parménide et Kant, au bout du compte, n'étaient pas qu'hallucinés de buter sur cette manifeste irréalité du mouvement et du temps. Leur entêtement à refuser toute réalité à des entités aussi manifestes et familières que le temps et le mouvement nous indignaient. Mais nous venons de prendre note que manifestement rien du temps n'existe, et qu'en voulant sauver le temps comme accident du mouvement, on le rattache à autre chose dont rien non plus n'est présent dans la réalité.

### III. Tout temps, tout mouvement est rationnel

Pourtant, la perception sensible, fondement de toute notre connaissance, ne nous permet pas d'en douter, il existe une infinité de mobiles; même que les seuls êtres qui s'offrent à notre observation sont en mouvement sous un aspect ou sous un autre. Le sens n'en démord pas. Le sens! Mais comment le sait-il? Comment le sens observe-t-il du mouvement? En voyons-nous? En sentons-nous vraiment de quelque façon? Que percevons-nous en fait?

Nous ne pouvons voir et percevoir que ce qui existe présentement. Or l'ensemble de la réalité observable n'a de réel que ce qui en existe à l'instant présent, au moment présent. Il nous est donc tout à fait impossible, strictement, de voir bouger quoi que ce soit.

---

[12] *Ibid.*, 219a12-13.

Nous ne voyons en fait que la situation présente du mobile que nous observons, instant après instant. Or sa situation présente ne dure jamais assez pour que s'y déroule quelque changement que ce soit.

D'où vient alors cette impression irrésistible de voir bouger, de sentir changer? De la mémoire et de l'imagination, il faut bien l'avouer. « Sans l'âme, le temps existerait-il ou non, on peut bien se le demander. »[13] Nous nous souvenons d'avoir vu plusieurs fois un mobile dans un autre état, nous l'imaginons spontanément revêtir dans le futur des états postérieurs différents, en cohérence avec cette suite passée. C'est en mettant tout cela ensemble, dans notre imagination et dans notre intelligence, que nous construesons le mouvement et son temps.

Comme dans un film. Une pellicule cinématographique est absolument incapable d'enregistrer une action, un mouvement. Elle ne peut que présenter rapidement une suite d'états différents, mais voisins. On a cru, en inventant le cinéma, créer quelque chose de radicalement nouveau, mais on a simplement reproduit la technique cognitive : aligner à la suite des images glanées à des instants antérieurs, et les compléter par d'autres anticipées, imaginées à des instants postérieurs.

Il faut bien le confesser : nous ne voyons jamais quoi que ce soit proprement se mouvoir. Tout ce que nous observons de mouvement n'en est que la reconstitution à l'intérieur de nos facultés sensibles et intellectuelles, projetée sur la réalité extérieure. Il ne saurait en être autrement, puisque l'existence successive de l'être mobile, instant après instant, ne comporte jamais simultanément d'avant et d'après, comme le requerrait la réalité d'un mouvement et de sa perception actuelle.

L'extension du temps, le mouvement dans son ensemble, voilà donc qui n'existe que grâce à la connaissance qu'on en a. Toute leur réalité est celle que leur confère l'intelligence qui les reconstitue sur les données fournies par la mémoire des situations passées des mobiles et l'imagination de leurs situations futures.

---

[13] *Ibid.*, 14, 223a21.

> Il faut dire qu'il n'y a pas de temps s'il n'existe pas d'âme…
>
> Si le mouvement avait son être fixé dans la réalité, comme la pierre ou le cheval, on pourrait dire absolument que de même aussi que sans que l'âme existe il existe un nombre de pierres, de même aussi, sans que l'âme n'existe, il y aurait un nombre du mouvement, qui est le temps. Cependant, le mouvement n'a pas son être fixé dans la réalité, et il ne se trouve rien en acte du mouvement dans les choses, sauf une espèce d'indivisible du mouvement, qui est la division du mouvement. Aussi la totalité du mouvement se prend d'après la considération de l'âme qui compare la disposition antérieure du mobile à sa disposition postérieure. De même, donc, le temps non plus n'a pas d'être en dehors de l'âme, sauf en rapport à son indivisible. Or la totalité du temps se prend par l'ordonnance que met l'âme en dénombrant l'avant et l'après dans le mouvement. C'est pourquoi c'est expressément que le Philosophe dit que le temps, sans qu'existe l'âme, est d'une certaine manière de l'être, c'est-à-dire imparfaitement. Comme s'il disait que c'est bien imparfaitement que, sans l'âme, il peut y avoir mouvement.[14]

## IV. 'État' de mouvement

Après avoir appelé à l'indulgence pour Parménide et Kant, en suis-je à réhabiliter aussi Hegel, à constater avec lui que « tout réel n'est que rationnel »? Mes considérations précédentes entraînent-elles, au moins sur le sujet du mouvement et du temps, que toute la responsabilité de leur essence et existence revienne à la raison? Faut-il les ranger comme créations de raison? Comme pures fictions? Il est difficile de ne pas y être tenté.

Car comment réagit le plus souvent l'intelligence humaine devant pareil constat? Elle boude! Comme Parménide, comme Kant : "Ok d'abord, il n'y en a pas de mouvement, il n'y en a pas

[14] *In IV Phys.*, leç. 23, #629.

de temps! Tout y est illusion de sens, *apriori* de connaissance! Du pur rationnel!" Ou comme les sophistes auxquels je vous assimilais plus haut, sûrs que Socrate fabrique malicieusement les difficultés qu'il soulève à l'encontre de leurs évidences : "Tu fais triompher la contradictoire faible!"

Ne les imitons pas, ne les suivons pas, aussi fortement que semble y contraindre un temps aussi insaisissable. Ne minimisons pas l'apparente contradiction : d'un côté, le sens garantit qu'il y a mouvement et temps; de l'autre, le raisonnement rend évident que la réalité successive de l'être mobile ne tient pas assez pour inclure mouvement ni temps. Quelle absolue précarité que celle de l'être mobile!

Revenons à la technique photographique : jamais aucun mouvement n'a lieu sur une photographie, mais c'est pourtant un mobile en mouvement qui a été photographié; sur sa photo, un coureur ne court pas, mais il courait quand la caméra l'a saisi; sur la photo même, il est 'en train de' courir, même s'il ne court pas. La même chose vaut pour l'œil, pour le sens en général, pour la raison : leur représentation d'un instant ne montre que l'état d'alors du mobile perçu; mais à cet instant, ce mobile se trouvait réellement en mouvement. Comment unifier les deux sans mentir, sans déraper?

En prenant conscience de la stupéfiante précarité de l'être mobile, du mode successif d'exister. Le temps, le mouvement, la vie existent dans une succession : jamais deux de leurs parties n'existent simultanément. Privées ainsi de toute simultanéité, temps, mouvement, vie, aucune succession temporelle ne comporte jamais de réalité comme telle. Il ne s'y trouve de strictement réel que l'état dans lequel leur sujet est à chaque instant présent. Temps, mouvement, vie, n'ont de réalité que virtuelle, n'existent que dans la mémoire et l'imagination qui les reconstituent et les anticipent, c'est tout ce qu'ils ont de réalité. Ils n'en ont pas à l'extérieur de la connaissance.

Il ne s'agit pourtant pas de fiction, de la part des facultés de connaissance. C'est entièrement inspirées par la réalité qu'elles effectuent cette reconstitution. Voilà qui fait prendre une distance

de Kant et des scientifiques. Nous ne trouvons dans la réalité que l'état actuel du mobile, mais cet état actuel n'est pas stable, n'est pas statique, n'est de fait pas un état; le mobile est en mouvement, même si sa réalité ne dure pas assez pour englober et montrer ce mouvement. Le coureur photographié courait réellement quand il a été photographié, même si la photo qui cristallise un seul instant de sa course n'en montre aucune partie. L'erreur à éviter revient à celle de Zénon : confondre le potentiel et l'actuel. L'instant, l'état actuel du mobile sont quelque chose de potentiel; la course est réellement, en acte, un mouvement continu; tout ce qui en existe est en course, même si sa réalité ne dure pas assez pour que toute une partie de cette course existe à la fois.

D'une certaine manière, on vit ici un autre chapitre de la querelle des universaux. Le logicien et le sage ont toujours éprouvé une grande difficulté à exprimer adéquatement comment des concepts universels, immobiles, nécessaires, éternels peuvent représenter en conformité à leur réalité des êtres singuliers, mo biles, contingents, temporels. Ici, on comprend difficilement com ment une connaissance du vivant, de l'être mobile, qui représente simultanément les parties de sa vie, de son mouvement, peut rester conforme à une vie et un mouvement dont jamais une seule partie est toute réelle à la fois.

La solution se trouve sur la même voie : en distinguant le mo bile et le vivant en eux-mêmes des caractéristiques différentes et même opposées qui s'attachent à leur existence dans et hors de la raison et des facultés de connaissance. Dans la réalité extérieure, l'être mobile est tout entier en succession continue; ni son mouve ment ni son repos ne voient leurs parties exister en simultanéité : jamais une partie d'un mouvement n'a lieu simultanément à une autre, jamais même une seule partie, aussi minime soit-elle, n'est toute entière présente dans cette réalité extérieure; et pourtant son mouvement, son repos ont lieu; à chaque instant, cet être mobile est en mouvement ou en repos. Dans l'imagination ou la raison qui le conçoivent, par contre, apparaissent simultanément dans leur ensemble les parties du mouvement et du repos, elles laissent mesurer leur temps. Et cette existence intentionnelle du mouve ment et du temps ne laisse pas d'être vraie, conforme à la réalité

extérieure, car elle ne crée rien, il n'y a rien de fictif, tout y est inspiré par les faits extérieurs ainsi reconstitués.

> Avec cela, on résout les raisonnements présentés pour montrer que le temps n'existe pas, du fait de se composer de parties qui n'existent pas. Il appert en effet de ce qu'on vient de dire qu'il ne possède pas un être parfait en dehors de l'âme, comme le mouvement non plus.[15]

[15] *Ibid.*

# LE DIEU D'ARISTOTE : OMNISCIENT, CRÉATEUR ET PROVIDENCE[1]

*Yvan Pelletier*
*Professeur retraité*
*Faculté de philosophie*
*Université Laval, Québec*

SEULS LES CHRÉTIENS professent un Dieu trine, d'une nature unique pourtant commune à trois Personnes. Ils reconnaissent d'ailleurs l'originalité paradoxale de leur foi et admettent eux-mêmes ne pas pouvoir exactement comprendre pareille nature divine, dont ils font l'un des grands mystères qui dépassent irrémédiablement leur intelligence : le mystère de la Sainte Trinité. Que plusieurs personnes partagent la même nature individuelle paraît chose si impossible que tous ceux qui ne reçoivent pas gratuitement de Dieu même le don d'y croire, les musulmans, par exemple, et jusqu'aux juifs, y dénoncent une conception polythéiste. Les chrétiens croient en outre leur Dieu omniscient, omnipotent, créateur et providence de tout autre être et événement, et spécialement de tout homme, en chacune des situations qu'il expérimente.

Aristote, considère-t-on très majoritairement, a pensé démontrer l'existence d'un dieu fort différent : unique lui aussi, immobile et éternel lui aussi, esprit et intelligence lui aussi, mais ignorant et indifférent au regard de tout objet autre que lui-même – noblesse oblige! –, ni créateur ni providence de quoi que ce soit, laissant à des inférieurs l'administration d'un univers qui ne dépendrait de Lui qu'au titre de cause finale, de bien convoité, sans efficience aucune de sa part. Une rigueur logique excessive, ironise-t-on, aurait contraint Aristote, en cohérence avec ses principes, à promouvoir un dieu absurde.

---

[1] Les grandes lignes de cet article ont été présentées lors d'une communication donnée dans le cadre du colloque de la Société d'études aristotélico-thomistes tenu le 25 août 2020.

> Aussi étrange, aussi absurde même, que la thèse de la *noèsis noèseôs* puisse nous paraître, elle n'en est pas moins la conséquence nécessaire de la pure actualité du Premier Moteur, laquelle ne laisse pas d'autre choix que de refermer sur elle-même la pensée du dieu, puisque toute autre option implique d'introduire en elle puissance et multiplicité. L'étrangeté même de cette thèse n'est pas une raison d'essayer d'y soustraire Aristote, … parfaitement conscient d'avoir placé la pensée divine dans une position presque inintelligible pour l'homme : « Le dieu … est trop bon pour penser lui-même autre chose que lui-même. La cause en est … qu'il est lui-même son propre bien.[2] »[3]
>
> La singularité d'Aristote tient à ce qu'il applique l'exigence de perfection au fonctionnement même de l'intellect. Le Dieu Pensée qu'est l'intellect aristotélicien doit être absolument parfait, ce qui exclut toute imperfection dans sa pensée même, de sorte qu'il ne peut rien penser d'imparfait, et qu'il ne peut avoir d'autre objet de pensée que sa propre perfection.[4]

Cette interprétation trouve son étiquette la plus caractéristique dans l'expression péjorative[5] forgée par R. Norman d'un dieu *narcisse* que son attention exclusive à sa propre perfection condamnerait à une ignorance et une impuissance totale concernant l'univers.

---

[2] *Éthique à Eudème*, VII, 12, 1245b17-19 : « Οὐ γὰρ οὕτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὐτόν. Αἴτιον δὲ ὅτι ... ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν. »

[3] Fabienne BAGHDASSARIAN, « L'intellection divine en Λ 7 et Λ 9 : les indices d'un approfondissement d'Aristote par lui-même », dans *Réceptions de la théologie aristotélicienne, d'Aristote à Michel d'Éphèse*, Louvain-la-Neuve : Peeters [*Aristote, Traductions et Études*], 2017, 57.

[4] Jean-Joël DUHOT, « La révolution théologique stoïcienne », dans *Réceptions…*, *op. cit.*, 93.

[5] Jacques BRUNSCHWIG la qualifie plutôt d'*amusing description* (voir « Metaphysics *Λ 9 : A Thought-Experiment* », dans *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda*, Symposium Aristotelicum, ed. Michael Frede and David Charles, Oxford : Clarendon Press, 2000, 287).

> The Prime Mover is a sort of heavenly Narcissus, who looks around for the perfection which he wishes to contemplate, finds nothing to rival his own self, and settles into a posture of permanent self-admiration.[6]

Voilà à mon avis la plus prodigieuse méprise de l'histoire de la philosophie. Je veux ici, après tant d'autres, regarder de près ce que déclare Aristote sur son dieu et vérifier s'il lui refuse effectivement l'omniscience, la création et la providence.

Aristote, tous le remarquent, ne se montre pas bavard sur la nature divine. Ses indications, trop brèves, forcent, sur le modèle de la science expérimentale, la conjecture de conséquences susceptibles de confirmation ou de réfutation dans les principes explicites de sa philosophie. « Aristotle does not answer explicitly in the text, so an exegetical exercise is necessary. »[7] Cet exercice, de méprise en méprise, a nourri l'impression dominante que je viens de signaler, laquelle finit par 'calomnier' Aristote plutôt que de l'expliquer[8]. C'est sur le même exercice, mené je le voudrais, avec une rigueur accrue, que je fonderai la conception opposée.

Relisons cette lettre si discrète d'Aristote, en ne lui attachant que des conséquences qui en découlent très strictement, attestées par leur compatibilité claire avec l'enseignement explicité dans les œuvres reconnues du *Corpus*. On trouve la doctrine pertinente principalement dans la seconde moitié du livre Λ de la *Métaphysique*, qui prolonge les derniers livres de la *Physique* et s'éclaire

---

[6] « Aristotle's Philosopher – God », dans *Phronesis*, vol. 14 (1969), 63-64.

[7] Alberto ROSS, « The Causality of the Prime Mover in *Metaphysics* Λ », dans *Aristotle's* Metaphysics *Lambda – New Essays* [ed. Christoph Horn, Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation, Bonn, November 28th -December 1st, 2010], Berlin : De Gruyter, 2016, 209.

[8] Par exemple : « Les extraits conservés du traité d'Atticus ont un caractère pamphlétaire, visant le plus souvent à démonter la crédibilité de l'adversaire plutôt qu'à discuter réellement les points de désaccord. Ils décrivent un Aristote athée qui, par sa conception du bonheur et de l'indifférence divine, ne vaut pas mieux qu'un tenant de l'épicurisme… Atticus, qui utilise les compilations doxographiques, n'avait peut-être pas accès de première main au *corpus* aristotélicien. » (Alexandra MICHALEWSKI, « Faut-il préférer Épicure à Aristote? », dans *Réceptions…*, *op. cit.*, 126)

de passages du traité *De l'âme* et des traités d'éthique. Mais restons-en aux considérations les plus communes et fondamentales, pour lesquelles Aristote disposait de l'observation requise; il est important de savoir les dégager des considérations plus précises que l'observation disponible de son temps ne pouvait garantir, sur la nature et la circulation des astres comme sur le détail des changements naturels. Ces considérations plus précises peuvent se trouver assez erronées sans compromettre les considérations plus communes.

## I. Acte pur

L'examen qu'a conduit Aristote, en sa *Physique*, du changement par lequel tout être naturel tend à compléter ce qui lui manque initialement, lui a fait découvrir sa nécessaire dépendance d'un premier moteur immobile, immatériel et éternel. Du livre Λ, Aristote occupe la première moitié à rappeler ces acquis de la *Physique* : l'être naturel, privé initialement de son existence caractéristique, n'y accède éventuellement, moyennant génération puis modification complémentaire, qu'en une matière qui s'y trouve déjà en puissance; par ailleurs, tout ce changement ne commence et ne s'effectue que sous l'impulsion d'une substance qui n'en a elle-même aucun besoin, étant éternellement parfaite, et donc immobile.

> Il existe trois substances, résume Aristote : deux naturelles, une immobile.[9]

### *A. Deux substances naturelles*

"*Deux* naturelles!" « Δύο μὲν αἱ φυσικαί. » Qu'est-ce à dire? Ce qu'a désigné en premier la φύσις, pour les Grecs, comme la *natura*, pour les Latins, c'est la naissance, c'est-à-dire plus généralement le besoin de commencer à exister, d'où la nécessité de tenir son existence d'un agent distinct de soi. La confrontation de l'extrême imperfection et précarité des êtres qui nous entourent avec la pérennité que semblent comporter les astres suggère deux

[9] Λ, 6, 1071a3-4. – Traduction personnelle; ce sera toujours le cas par la suite, à moins d'autre indication.

degrés de cette dépendance dans l'existence : on peut n'avoir besoin d'un agent distinct que pour exister, tout de suite en possession pleine de sa perfection caractéristique; on peut encore en avoir besoin pour développer graduellement cette perfection, moyennant changement, ne la détenant d'abord qu'en puissance.

La délicate hiérarchie observée entre les espèces d'êtres naturels sublunaires fait attendre spontanément des intermédiaires entre leur profonde imperfection, qui appelle en remède génération substantielle, déplacement, croissance et altération, et la perfection indéfectible de l'agent dont ils dépendent. Quelle allure présenteront ces intermédiaires? S'agira-t-il de corps célestes, animés ou non, intelligents ou non, constitués de matière incorruptible, en seul besoin, une fois reçue leur existence, de la compléter par un déplacement éternel, mais régulier? Se trouvera-t-il, au-delà, des substances séparées de toute matière, des intelligences supérieures d'une parfaite stabilité, ne dépendant de la première substance que pour leur existence? Encore là, l'infinie distance entre l'intelligence humaine, si misérable dans son ignorance de départ, et celle, sans aucun besoin d'apprendre, du premier principe, contraint presque à en imaginer de nombreux degrés. Aristote, cependant, moins audacieux en cela que Platon et ses autres disciples, n'a pas discouru sur le sujet et s'en est tenu à évaluer ce que la contemplation du ciel faisait supposer sur la nature des astres. Sans moyens d'observation, néanmoins, pour trancher validement sur leur nature et leur nombre, il a dû se contenter d'ajouter quelque cohérence aux conjectures astronomiques de son temps les plus aptes à sauver les apparences sensibles. Aussi ne garantit-il pas sa solution : « Voilà combien il est raisonnable (εὔλογον) d'assumer qu'il en existe… Laissons des esprits plus puissants juger quelle nécessité cela comporte. »[10]

[10] Λ, 8, 1074a16-17 : « Τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν. Τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν. » – Je ne vois pas de raison de maintenir la parenthèse dans laquelle JAEGER enferme la dernière phrase.

*B. La substance immobile*

L'explication ultime des êtres naturels lui a suggéré par contre des considérations plus catégoriques, aussi brèves et difficiles d'entendement qu'elles soient, sur la troisième substance, dite immobile. On n'en fait aucune perception sensible directe, mais l'abondante information que les sens procurent sur les substances naturelles, surtout sublunaires, en dévoile en toute assurance certains caractères.

a) Un être nécessaire

D'abord son existence. « C'est de toute nécessité », déclare Aristote, « qu'on doit affirmer qu'existe une substance éternelle immobile »[11]. Toute substance, il le voit bien en effet, ne peut pas être contingente, product*ible*, génér*able*, altér*able*, par essence seulement *capable* d'être et d'être telle, car « l'être en puissance peut ne pas être »[12]. Ce qui n'existe pas nécessairement *peut ne pas exister*, de sorte que sans une substance nécessaire et éternelle de laquelle recevoir l'existence, aucun être contingent n'existerait; en fait, rien n'existerait. Voilà un refrain qui sous-tend l'entière conception aristotélicienne de l'essence de la première substance.

b) Un être en acte

Bien plus, en déduit-il, pour permettre l'existence de quoi que ce soit, cette substance nécessaire requiert une perfection totale. Toute imperfection chez elle, toute capacité qui attendrait satisfaction, l'en disqualifierait, et cela toujours pour la même raison : « Ce qui en a la puissance peut ne pas agir. »[13]

Il faut bien saisir l'extension qu'Aristote donne à ce verbe 'ἐνεργεῖν' pour signifier la perfection accomplie. Concrètement, ce que tout être a d'ultime en sa perfection est son opération, son acte, son ἔργον, son ἐνέργεια, sa πρᾶξις. « Absolument, pour tout ce qui comporte acte et opération, c'est manifestement en son acte

[11] Λ, 6, 1071b4 : « Λεκτεόν ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀΐδιόν τινα οὐσίαν ακίνητον. »
[12] Λ, 6, 1071b19 : « Ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. »
[13] Λ, 6, 1071b13-14 : « Ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. »

que réside son bien et son excellence. »[14] Partant de là, Aristote appelle '*acte*' toute perfection, même celle qui n'est pas de fait une opération, et qu'il désigne comme 'acte premier' : l'essence ou l'habitus qui donne la compétence d'opérer, la puissance seconde qui rend capable de l'opération en laquelle réside l'ultime perfection. On est familier avec le *nom*, 'acte' (ἔργον, ἐνέργεια), et avec la locution, 'en acte' (ἐν ἔργῳ, ἐν ἐνέργειᾳ), pour désigner cette perfection première (en définissant l'âme, par exemple[15]), mais Aristote déconcerte quand, comme ici, il impose au *verbe*, 'agir' (ἐνεργεῖν), de signifier ainsi, abstraitement, la perfection; tel lecteur moderne, devant pareille insistance à caractériser la substance première comme ἐνέργεια, croira qu'il la conçoit comme *pure énergie*[16] !!! D'autant plus que dans le contexte qui nous intéresse, l'acte, auquel Aristote a imposé de signifier la perfection, retourne à signifier en même temps la perfection ultime, l'opération. – Une extension correspondante affecte la puissance. Il est moins parfait, il comporte imperfection de pouvoir agir, de pouvoir opérer, sans le faire encore. Aussi Aristote étend-il la puissance à signifier toute imperfection, toute perfection incomplète, toute privation de son ultime perfection, comme en témoigne sa définition du changement, « finalisation du sujet en puissance en tant que tel »[17].

---

[14] *Éth. Nic.*, I, 6, 1097b26-27 : « Ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ. »

[15] ARISTOTE forge alors à l'acte un autre synonyme pour le présenter comme la perfection d'un être, sa *fin*, déjà *possédée*, *in*tégrée : son *entéléchie*, sa finalisation. Voir *De l'âme*, II, 1, 412a27-28 : « Ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, l'âme est la finalisation première d'un corps naturel qui détient vie en puissance. »

[16] Ainsi : « Many interpreters in the past … concluded that Aristotle was gradually forced, by the logical pressure of his *Physics* and by the movement from alternative to alternative, to the final conclusion that the First Unmoved Mover, God, *is pure energy* (ἐνέργεια) and thinks only himself – a result which is forced upon him by his own premises. » (Maria Liatsi, « Aristotle's Silence about the Prime Mover's 'Noēsis' », dans *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda – New Essays*, *op. cit.*, 234-235; mes italiques)

[17] Voir *Phys.*, III, 1, 201a8-9 : « Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν. » – Pour la traduction d' ἐντελέχεια comme synonyme d'acte, voir *supra*, la note 15.

La « substance éternelle immobile », donc, *agit* toujours et nécessairement : il ne se peut pas que, d'abord simplement *capable* d'opérer, elle s'y mette par la suite. Il lui faut se trouver éternellement en acte, éternellement parfaite, sans jamais manque aucun, non seulement donc en acte premier, mais en acte second, non seulement en parfaite possession de son essence, mais dans le vif de son opération.

> Avec une première substance *capable* de mouvoir ou de produire, mais *qui n'agisse pas*, aucun changement n'existera.[18]

Ni aucune production, c'est impliqué. C'est non seulement comme κινητικὸν, à même d'introduire quelque changement en une substance déjà existante qu'Aristote déclare la première substance nécessairement en acte, mais déjà en tant que productrice, en tant que ποιητικόν, à même de donner existence à une substance qui autrement n'existerait pas. Ποιητικόν, certes, a pour sens habituel et strict la capacité de transformer une matière préexistante en une œuvre, en un instrument d'action extérieur à son producteur, et s'oppose à πρακτικόν, appellation de l'agent capable d'une action immanente, sans résultat extérieur à lui. Dans le contexte présent, en opposition à κινητικόν, l'agent capable de changer un être déjà existant, fût-ce la matière première, ποιητικόν signifie plus vraisemblablement la capacité de créer, de faire exister ce qui ne le faisait pas. Quoi qu'il en soit, Aristote aperçoit manifestement qu'une première substance qui ne soutient pas en acte le changement requis d'autres substances *a fortiori* n'en assure pas non plus l'existence.

c) Un être essentiellement acte

Aristote insiste que la perfection inaliénable de la première substance doit être encore plus absolue. Son soutien toujours en acte à l'existence et au changement ne rend pas encore compte de

[18] Λ, 6, 1071b12-13 : « Εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ *ἐνεργοῦν* δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις. » – "Qui n'agisse pas", c'est-à-dire : "Qui ne soit pas en acte". Pour 'ἐνεργοῦν', voir quelques lignes plus haut l'explication du sens d'ἐνεργεῖν.

toute la compétence exigée à l'explication de l'existence et du changement de l'être contingent. Être un 'sujet' parfait, 'possédant' éternellement la perfection dont elle serait *capable* et 'exerçant' éternellement celle-ci ne suffit pas : il lui faut encore ne comporter aucune puissance en son essence; il lui faut *être* cette perfection, non pas seulement *l'avoir*; il lui faut être son acte. Son essence même doit tout entière être acte, sans aucun mélange de puissance.

> Elle ne suffira pas non plus, si elle agit, mais que son essence est puissance.[19]

La substance dont dépendent toutes les autres pour leur existence et leur changement doit se trouver essentiellement acte, situation difficile à concevoir, puisque notre condition ne nous permet de l'observer nulle part : nous pouvons seulement déduire sa nécessité en constatant l'impossibilité, autrement, de justifier l'existence et le changement de tout être en puissance de quelque façon.

Le même motif vaut toujours : *dès que de la puissance est impliquée, l'acte peut ne pas suivre*. Toute présence de puissance exclut la garantie d'existence et de changement. Aristote s'exprime ici *a minori* : il ne fait allusion claire qu'à la garantie de changement[20], d'éternité de mouvement : en dépendance d'une substance, même en acte, mais dont l'essence soit puissance, « il n'y aura pas de mouvement éternel »[21]. L'implication va de soi : la substance incapable de soutenir le changement des autres substances peut encore moins assurer leur existence.

Quant à l'éternité du changement, ne fût-ce que du déplacement, elle est ici secondaire, malgré tout l'impact que tant

---

[19] Λ, 6, 1071b17-18 : « Ἐτὶ οὐδ' <αὐτὴ ἱκανή>, εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις. » – Toujours garder à l'esprit l'équivalence entre ἐνεργεῖν et εἶναι ἐν ἐνέργειᾳ, entre agir et être en acte. Voir la note précédente.

[20] Si on n'accepte pas l'extension de ποιητικὸν à l'agent capable d'assurer absolument l'existence; voir, quelques lignes plus haut, l'homonymie suggérée pour ποιητικόν.

[21] Λ, 6, 1071b18-19 : « Οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος. »

d'interprètes lui imaginent.[22] Certes, dès la *Physique*, Aristote opte pour une existence éternelle du changement, en s'appuyant sur une multi-démonstration plutôt fragile, à allure de multiple pétition de principe : il allègue entre autres le fait qu'un premier mobile ne saurait recevoir l'existence par génération, et donne de l'instant une définition qui présuppose l'éternité du temps : « L'instant constitue une espèce de médiété, se trouvant à la fois début et fin : début du temps à venir et fin du temps passé. Forcément donc, le temps est éternel. »[23] Or évidemment, un changement qui ne serait pas éternel compterait sur un premier mobile créé plutôt qu'engendré, en sa matière comme en sa forme, et entraînerait un premier instant qui ne soit fin d'aucun passé.

> Que tout instant soit principe et fin d'un temps, cela ne doit pas se concéder, à moins d'admettre aussi l'éternité du changement… Si on soutient au contraire qu'il n'y a pas toujours eu changement, mais qu'il faut admettre un premier terme indivisible avant lequel aucun changement ne s'effectuait, il faudra aussi admettre un instant dans le temps avant lequel il n'y avait pas de temps.[24]

Éventuellement, de même, l'arrêt total du changement verrait un dernier mobile cesser d'exister par anéantissement, non par corruption, en un instant qui ne serait le début d'aucun temps futur. Tout compte fait, Aristote a tranché assez arbitrairement en faveur d'un temps et d'un changement éternel, mais on doit lui

---

[22] « Cette question de la causalité efficiente du premier moteur aristotélicien … est rendue malaisée par trois confusions malheureusement fréquentes : *a*/ soit que l'on substitue à la question de la causalité efficiente celle de la création. Il est clair que la recherche d'une cause produisant "à neuf le monde et le mouvement" est vouée à l'échec chez un auteur qui les suppose éternels; *b*/ soit que l'on identifie création *ex nihilo* et création *de novo*. Or *la dépendance de tous les êtres à l'égard d'une cause première est une chose, un commencement temporel du monde et du mouvement une tout autre* (mes italiques); c/ soit que l'on confonde, *même par essence*, finalité et efficience. » (Th. DE KONINCK, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris : PUF, 1991, 96-99)

[23] *Phys.*, VIII, 1, 251b20-23.

[24] THOMAS D'AQUIN, *In VIII Phys.*, leç. 1, #990.

concéder que c'était l'option la plus rationnelle, à défaut qu'une révélation divine ait fait savoir qu'il en va autrement.

Dans le présent contexte de la compétence inaliénable d'un premier moteur, toutefois, que le changement soit ou non éternel ne change rien. De toute manière, le premier moteur doit éternellement avoir compétence de faire exister et de faire changer, attendu qu'il ne saurait l'acquérir. En montrant que l'exigence s'impose même au cas d'un changement éternel, Aristote implique qu'elle vaudra a fortiori pour un changement qui devrait commencer.

> Il s'agit d'une voie très efficace pour prouver l'existence d'un premier principe, une voie qu'on ne peut contrecarrer. Car si, à concéder au monde et au changement une existence éternelle, on doit leur accorder un premier principe, encore plus si on leur retire l'éternité, parce que manifestement toute nouveauté a besoin d'un principe pour l'introduire. La seule occasion d'avoir l'impression qu'un premier principe ne soit pas nécessaire, serait que les choses naturelles existent de toute éternité. Alors, si même dans ce cas un premier principe reste indispensable, la totale nécessité d'un premier principe se trouve parfaitement démontrée.[25]

L'explication qu'on était à lire invoquait une première substance qui serait en acte, mais dont l'essence serait puissance, pour remarquer qu'elle ne suffirait à rendre compte ni du changement ni de l'existence d'autres substances. La supposition de pareille substance, toutefois, tenait déjà de l'impossible. Son rôle consistait à faire comprendre que l'existence factuelle de ces substances et de leur changement requiert absolument une première substance immobile et éternelle dont l'essence soit toute acte, « car l'être en puissance peut ne pas être ». Or l'existence effective d'êtres contingents exige d'être reçue d'un être

[25] *Ibid.*, #970.

nécessaire. « Il faut donc un principe tel que son essence soit acte. »[26]

« Pareille substance doit se trouver sans matière »[27], continue Aristote. Exemptée de puissance, la première substance responsable de toutes les autres doit de surcroît se trouver immatérielle, puisque la matière n'est justement que puissance.

> The first principle … must be eternal and, in addition, in actuality. More precisely, it must be in actuality in the special way that it is not the actuality of an underlying potentiality… This principle has to be actuality according to its own essence, i.e. its essence is actuality. So it must not possess any kind of potentiality. Furthermore, being an actus purus of this kind the first principle is without matter, inasmuch as matter is the principle of potentiality.[28]

Bref, répète Aristote en conclusion, cette indispensable première substance éternelle et immobile dont dépend tout l'univers doit toute être forme, perfection, opération : elle est acte pur. « Elle est donc acte. »[29]

---

[26] Λ, 6, 1071b19-20 : « Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. » – Il n'y a pas à chercher de motif subtil à ce qu'ici ARISTOTE oppose à la δύναμις (la puissance) l'ἐνέργεια, l'activité, plutôt que, comme ailleurs, l'ἔργον, l'acte. Cette nouveauté, peut-on tout de même remarquer, invite à retourner à l'homonymie initiale de l'acte ou de l'activité, perfection ultime de toute substance, étendue à désigner toute perfection antérieure : essence ou habitus. ARISTOTE marque bien ici que la première substance est essentiellement opération, et non puissance susceptible d'opérer.

[27] Λ, 6, 1071b21 : « Ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. » – Je continue à traduire au singulier, comme il s'agit de la substance qui officie comme premier principe. ARISTOTE parle au pluriel parce qu'il n'est pas encore question de discuter si elle est unique ou multiple, et parce que la condition vaudrait aussi pour d'autres substances séparées auxquelles la première confierait éventuellement l'administration des substances matérielles.

[28] Stephan HERZBERG, « God as Pure Thinking. An Interpretation of *Metaphysics* Λ 7, 1072b14-26 », dans *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda*…, *op. cit.*, 158.

[29] Λ, 6, 1071b22 : « Ἐνέργεια ἄρα. » – « Ὅλως ἀμοιροῦσα τοῦ δυνάμει, n'ayant aucune part de puissance », précise ALEXANDRE (**689**, 7). Toute l'énergie que met Silvia FAZZO (« Unmoved Mover as Pure Act or Unmoved Mover

## II. Fin et agent de l'univers

Il faut donc à l'être dont l'existence de tout autre dépend, Aristote vient de l'expliquer, une essence purement acte, exemptée de tout aspect de puissance. Se trouvant aussi l'agent premier de tout changement, cet être doit n'avoir non plus aucun besoin ni aucune capacité de changer, mais jouir d'une parfaite immobilité, ce que justement lui assure le fait de se trouver totalement acte.

> Puisque tout moteur mobile ne fait qu'un moteur intermédiaire, il en faut ultimement un qui fasse changer sans changer, à la fois éternel, substance et acte.[30]

En l'absence d'un agent premier aussi parfait, en donnant chez le premier agent aussi priorité à quelque puissance, on se condamne, déclare Aristote, à tout faire sortir « de la nuit, d'une confusion générale initiale ou du non-être »[31], des absurdités inacceptables.

### *A. Fin*

Mais comment peut-on faire changer quoi que ce soit sans subir soi-même par l'occasion aucun changement? La question pointe assez clairement vers sa réponse : en étant soi-même la fin du changement qu'on opère, car « c'est justement ainsi que les

---

in Act? The Mystery of a Subscript Iota », dans *Aristotle's Metaphysics Lambda…*, *op. cit.*, 181-205) à justifier un iota souscrit et à faire lire ἐνέργειᾳ plutôt qu'ἐνέργεια lui fait ramener cette déclaration capitale d'ARISTOTE à une banale tautologie en contresens avec le contexte : après avoir insisté qu'une première substance en acte, mais comportant de la puissance en son essence, ne suffirait pas à justifier le changement, ARISTOTE conclurait : elle est donc *en acte* (« dunque sono *in atto* », dans *Il libro 'lambda' della 'Metafisica' di Aristotele*, Bibliopolis, 2012, 184). Étrangement, elle s'était pourtant sentie contrainte de traduire autrement le premier énoncé de cette conclusion : « Bisogna dunque che esista un principio tale, *che la sua sostanza sia atto* » (*ibid.*, mes italiques), donnant du fait une explication qui confine à la contradiction : « Therefore 1071b20 counts as an argument in favour, not of the eternal substance at issue to be act, but rather about its being acting by essence and definition. » (*Unmoved Mover as Pure Act…*, *op. cit.*, 196)

[30] Λ, 7, 1072a24-26.

[31] Λ, 7, 1072a19-20 : « Εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος. ».

objets respectifs de l'appétit et de l'intelligence[32] causent un changement : *ils le font sans changer eux-mêmes*[33] ».[34] Moerbeke insiste : « Ce sont les seules entités qui font changer sans changer elles-mêmes. »[35]

a) Dérapage sur fond de métaphore

Cette intuition, toutefois, risquait fort une mésinterprétation de la part du lecteur. C'est un *agent* immobile qu'on cherche, un premier moteur, et voilà qu'on saute à une autre lignée causale : Aristote pointe l'appétible et l'intelligible, objets, donc *fins,* non agents, de l'appétit et de l'intelligence. En outre, le vocabulaire de l'efficience se transporte spontanément à la finalité : on dit sans sourciller que *telle fin fait agir*[36]. On devrait en rester conscient, pourtant, il s'agit alors d'une métaphore destinée à souligner la primauté causale de la fin[37]. À strictement parler*, la fin n'est pas l'agent*; elle le 'motive', mais c'est quand même exclusivement lui qui agit, c'est strictement de lui que part le changement, la production[38]. La fin, c'est le *résultat* qu'on trouvera… *à la fin,* justement; ce n'est pas l'agent qui l'assure.

Néanmoins, sans trop balancer, le lecteur qui n'est pas familier de l'extrême cohérence d'esprit d'Aristote, sachant très bien que la fin n'est pas l'agent, que la table n'est pas le menuisier, en

---

[32] « Τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν. »

[33] « Κινεῖ οὐ κινούμενα. »

[34] Λ, 7, 1072a26-27.

[35] « *Haec enim sola movent non mota.* »

[36] Ainsi : « On peut dire de la cause finale qu'elle est une cause motrice, sans pour autant admettre qu'elle est efficiente. » (BAGHDASSARIAN, *La question du divin chez Aristote, discours sur les dieux et science du principe*, Peeters : Louvain-La-Neuve, 2016, 185)

[37] « Le producteur (τὸ ποιητικόν) est cause au sens du commencement du changement (ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως). La fin visée ne produit pas (τὸ δ'οὗ ἕνεκα οὐ ποιητικόν); aussi, la santé n'est pas productrice, si ce n'est par métaphore. » (*De la gén. et de la corr.*, I, 7, 324b13-15) – « Parler d'une 'action' de la fin, c'est parler métaphoriquement. » (Thomas De Koninck, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris : PUF, 2008, 68)

[38] Selon la définition de la cause efficiente : « Ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως. » (*Phys.*, II, 3, 194b29-30)

prend occasion pour interpréter qu'Aristote renie les conclusions de sa *Physique* et élimine le premier agent. « The main difference », dit Alberto Ross, « between *Met.* Λ and the theory of *Phys.* VIII would be the kind of causality attributed to the Prime Mover »[39].

Aristote a eu beau terminer sa *Physique* en dégageant les compétences essentielles du premier *agent* du changement : nécessairement un *moteur* immobile, immatériel et éternel; il a eu beau résumer cette doctrine dans la première moitié du livre Λ de sa *Métaphysique* en précisant que cet agent doit revêtir la nature d'un acte pur, exempté de toute puissance, c'est-à-dire de toute imperfection, de tout besoin de complément; ce lecteur[40] lui prête l'invraisemblable conception que l'univers ne doit son existence et son devenir à aucun agent et que tout le changement qui s'y opère se doit à l'attraction irrésistible de la perfection d'un Être Suprême qui, *sans le savoir ni le vouloir,* séduit tout autre être, en commençant par les plus puissants, substances séparées ou célestes, qui entraînent avec elles jusqu'aux êtres sublunaires les plus rudimentaires.

> The unmoved mover, as the highest object of thought and desire, thus moves everything else by being its ultimate final cause[41]. It does this solely by the attractiveness of its ontological perfection.[42]

Et que de toute façon l'existence de ces êtres célestes, la translation de ceux d'entre eux qui sont matériels, ainsi que la génération et l'altération incessante dans laquelle ils entraînent les

---

[39] A. ROSS, « The Causality of the Prime Mover… », *op. cit.,* 217.

[40] Que j'appellerai par la suite "notre lecteur prédominant", car depuis ALEXANDRE D'APHRODISE il englobe la grande majorité des exégètes d'ARISTOTE. J'en citerai quelques députés, mais de manière privilégiée Fabienne BAGHDASSARIAN, à la fois parce qu'on lui doit la traduction française la plus récente du livre Λ, parce qu'elle rend compte de façon assez exhaustive de la littérature secondaire pertinente et en raison de la clarté avec laquelle elle exprime les divers tenants de cette interprétation prédominante.

[41] « As mere final cause. » (HERZBERG, « God as Pure Thinking… », *op. cit.*, 159)

[42] *Ibid.,* 160.

substances sublunaires n'ont aucun besoin d'une explication efficiente initiale, aux yeux d'Aristote, puisqu'il a « décidé » que tout cela est éternel. Pour boucler l'invraisemblance, notre lecteur prédominant voit là un Aristote victime de sa rigueur logique excessive, comme l'exprime jusqu'à la caricature l'un des ultimes députés de cette exégèse prédominante :

> Cette absolue perfection du Dieu-Pensée aristotélicien conduit à une double impasse théologique. Puisque, en effet, Dieu est à lui-même son unique objet de pensée, il ne saurait avoir créé le monde ni y intervenir, ce qui fait que le monde aristotélicien n'a plus de créateur. *Aristote l'élimine donc en décidant que le monde est éternel*… Le choix d'une ontothéologie maximaliste … empêche Dieu de penser et de créer le monde, et, naturellement, d'agir sur lui. Le Dieu d'Aristote est trop parfait pour avoir créé le monde. On comprend que les paradoxes de cette théologie, qui ôtait au Premier Moteur tout moyen d'action, la rendait tellement insoutenable que même son auteur ne l'a pas soutenue.[43]

b) Redressement : fin, mais agent tout de même

Pourtant, Aristote avait prévu le danger d'aboutir là. Il avait résolu lui-même l'impasse. Agent et fin sont des causes distinctes, il le sait bien; c'est lui qui le premier nous en a rendus conscients, en distinguant les quatre genres de causes, en sa *Physique*[44]. La même opération n'a pas la même entité pour agent et pour fin. Normalement! Mais la situation qui retient notre attention est extrême. L'agent premier, ce moteur immobile, cet acte pur, ne peut se proposer une fin extérieure à lui : rien ne lui manque de son bien, rien n'est meilleur que lui. Quelque opération qu'il accomplisse, il ne peut y viser que lui-même : *il doit absolument être à la fois l'agent qui accomplit et la fin qui motive*. « En ce

[43] Jean-Joël DUHOT, « La révolution théologique stoïcienne », *op. cit.*, 93; mes italiques.

[44] Voir *Phys.*, II, 3, 194b23-195a2.

contexte », avertit Aristote, « les premiers sont les mêmes »[45]. Là, la même entité remplit les deux fonctions.

*B. Agent*

a) L'éternité n'explique rien

D'ailleurs, Aristote a sévèrement tancé Démocrite pour avoir cru que l'éternité de quoi que ce soit explique et rend compte de son existence.

> Leur trouver une explication absolument suffisante dans le fait que des choses soient ou se passent toujours de telle façon ne constitue pas une supposition correcte. Or justement Démocrite ramène les causes des phénomènes naturels à ce fait que les choses se soient toujours passées ainsi auparavant et ne croit pas que ce 'toujours' mérite qu'on lui cherche une explication.[46]

b) Toute existence, toute essence, tout changement réclame un agent

La chaîne entière des changements, des productions, réclame absolument un agent si parfait qu'il soit sa propre fin. Qu'y a-t-il là de si étrange? Si imparfaits que nous soyons, nous avons bien l'expérience de semblable opération immanente, d'agir pour nous-mêmes, d'être à la fois agents et fin de notre action, en tout ce que nous faisons pour assurer notre vertu et notre bonheur. Pourquoi serait-il si difficile de reconnaître la pareille, en mieux, en plus absolu, au premier moteur immobile? Aristote l'a découvert acte pur, être si parfait, *sans participation de privation*, selon le bel oxymore d'Alexandre[47], qu'il n'admet aucun changement à l'améliorer en quoi que ce soit, être d'aucune façon en puissance et totalement acte, tout à fait simple, n'admettant aucune division. Nécessairement, toute opération sienne ne peut trouver de motif qu'en lui-même, en sa propre perfection. Non qu'il agisse en vue

[45] « Τούτων, τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. » (Λ, 7, 1072a27)
[46] *Phys.*, VIII, 1, 252a32-b5.
[47] Voir *supra*, la note 29.

d'obtenir quoi que ce soit pour lui-même; sa perfection en exclut tout besoin. Plutôt, suprême perfection, suprême bien, il tend à se diffuser, il fait exister autre chose que lui, qui ait l'opportunité de participer à ce bien qu'il est.

Rien n'empêche qu'il le fasse éternellement; il en a toujours eu la compétence. Mais assurément, rien d'autre, rien de contingent ne peut exister, éternellement ou non, sans le lui devoir, sans recevoir son existence de lui. « Si les substances se trouvaient toutes corruptibles, tout serait corruptible »[48], et il s'ensuivrait que rien n'existe plus. Avec cette impossible supposition, Aristote veut faire prendre conscience que si toute substance se trouvait corruptible, aucune n'aurait même pu venir à l'existence et que si tout avait besoin d'être engendré, rien ne le serait. Notre lecteur prédominant ne le comprend pas, qui persiste à croire que, malgré tout, une suite d'événements contingents pourrait exister.

> As a matter of fact, the assertion that if substances are all destructible, then all things are destructible, is not true, because there could be something which is not destructible, e.g. change and time, as a result of an uninterrupted succession of generations and destructions of different, all destructible, substances.[49]

Ce faisant, il ne réalise pas qu'il s'accorde gratuitement l'existence de ces substances corruptibles, comme si elles avaient pu se donner elles-mêmes l'existence, éternellement de surcroît.

Aristote n'en accorderait pas même la capacité aux substances séparées autres que le premier moteur qui, bien qu'immatérielles, ne jouissent pas d'une existence nécessaire. Même celles-là, à ses yeux, ont besoin que le premier moteur réduise à l'acte leur capacité d'exister. Or il ne peut le faire en assurant leur génération; celle-ci impliquerait de se faire en une matière, alors qu'on parle de substances immatérielles, dont la moindre, l'âme humaine, déclare Aristote, doit recevoir son existence hors génération, ne

---

[48] Λ, 6, 1071b6 : « Εἰ πᾶσαι <αἱ οὐσίαι> φθαρταί, πάντα φθαρτά. »

[49] Enrico BERTI, « *Metaphysics* Λ 6 », dans *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda*, *op. cit.*, 183.

pouvant résulter des altérations matérielles qui préparent la génération d'un homme.

> L'intelligence seule, reste-t-il, vient du dehors; seule, elle est divine. L'activité corporelle, en effet, n'a aucune part à la sienne.[50]

Pour les substances matérielles, cette nécessité de devoir leur existence au premier agent se voile quelque peu derrière la possible éternité de leur génération naturelle. Elle est pourtant encore plus absolue, si l'on peut dire, puisque leur génération et altération s'effectue en une matière qui doit provenir directement du premier moteur, vu l'impossibilité, pour elle aussi, de se trouver engendrée.

Une fois lancé, notre lecteur prédominant ne cesse d'enchaîner les conséquences invraisemblables et de les créditer à Aristote. En lisant que ce qui met en branle tout le phénomène du changement, c'est l'amour du premier moteur immobile, ce lecteur prête le plus souvent à Aristote l'idée saugrenue que l'*influence* du premier moteur est cet amour que sa perfection inspire, sans aucune opération de sa part, aux premiers mobiles. Or pour ressentir cet amour envers pareil bien immatériel, ceux-ci, astres et substances célestes, doivent s'en trouver essentiellement capables, être éventuellement doués d'intelligence et d'affectivité. Ils se prévalaient déjà de leur éternité pour exempter d'agent leur existence; ils s'en prévalent de nouveau pour en exempter cette richesse de leur essence.

> According to <the traditional> interpretation, the Prime Mover moves the first heaven directly as its *telos*. Since it moves by inspiring love and desire, this implies that the first heaven is capable of feeling love and desire, that is to say, it has a soul.[51]

---

[50] *Gén. An.*, II, 3, 737a27-29 : « Λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ ἡ σωματικὴ ἐνέργεια. ».

[51] A. ROSS, *The Causality…*, *op. cit.*, 210. – Il est à noter que A. ROSS entérine cette 'interprétation traditionnelle' et consacre son article à

Notre lecteur prédominant étend ensuite sa générosité jusqu'aux êtres qui leur sont les plus inférieurs, en assignant aux premiers mobiles de leur imposer génération et altération. Il accorde alors aux êtres sublunaires une nature propre à se laisser ainsi entraîner vers le bien suprême, et cela tout aussi gratuitement, c'est-à-dire toujours sans intervention d'un agent initial. Jamais, en effet, notre lecteur prédominant ne soutient que cette ordonnance de leur changement à l'imitation de la première substance leur soit imposée comme une violence contraire à leur nature.

Cette générosité, il la crédite humblement à Aristote, en confondant deux faits bien distincts : « *This seems to be supported by what Aristotle claims* in *De Caelo*: the first heaven, the planets, the sun and the moon are living beings (See *De cael.* 285a29 ff, 292a20 ff and 292b1 ff). »[52] Ce n'est pas la même chose du tout, pourtant, de conjecturer, vu leur apparente perfection et pérennité, que les astres ont une nature intelligente – ce à quoi Aristote tend effectivement –, et de leur accorder qu'ils ne tiennent cette nature d'aucun agent supérieur – cela, Aristote ne le fait jamais.

Aucune déclaration textuelle d'Aristote ne supporte ces conséquences. Plutôt, en assimilant premier agent et fin ultime, celui-ci aperçoit en le premier moteur de l'univers le créateur de sa matière, créée, non engendrée, avec une puissance totale à revêtir toutes formes susceptibles de participer à sa propre perfection. Aristote peut bien être convaincu que la matière et le changement qui lui survient existent éternellement, il n'en est pas moins convaincu que son existence contingente nécessite un agent, un producteur, fût-ce éternellement[53]. Il comprend aussi que cet

« introduce the main objections to this interpretation and some of the new accounts of the causality of the Prime Mover » et à « offer a reply to these objections and to the new accounts » (*Ibid.*, 209).

[52] *Ibid.* – Mes italiques.

[53] « Cette doctrine (la possibilité d'un engendrement *ab aeterno* du monde), explique Pépin (*Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris : PUF, 1964, 431-483; « L'Interprétation du *De philosophia* d'Aristote, d'après quelques travaux récents », dans *Revue des études grecques*, vol. 77, 1967, 464; *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris : Belles Lettres, 1971, 329), est connue dans l'Antiquité, puisqu'on l'a souvent attribuée à Platon. Philon, dans le *De aeternitate mundi*,

amour naturel pour toute forme reflétant celle, pure, du premier moteur, la matière a besoin de le tenir d'un agent qui ne peut être que ce premier moteur. Dans sa *Physique*, il souligne cet aspect inhérent à la matière et retourne pour ce faire une métaphore de Platon : face à la forme, qui est « quelque chose de divin, de bon, de désirable »[54], il y a la matière, « qui par sa propre nature la désire et y tend »[55], « comme la femelle face au mâle »[56]. Il ne peut en aller ainsi que sur l'action expresse du premier moteur : sans cette action, rien d'autre ne pourrait exister, ni rien d'existant ne pourrait tendre vers lui. Accorder à deux entités distinctes que l'une tende vers l'autre sans que ce lui soit donné par une entité supérieure, Aristote n'y verrait qu'invraisemblance.

C'est donc au premier moteur que se doit l'existence d'une nature principe d'une génération et d'une altération qui dirigent tout être matériel à l'expression de la perfection qu'il est. Une nature qui reçoit dans ses espèces les plus élevées – l'homme, tout au moins, et peut-être aussi, c'est l'impression d'Aristote, quelques êtres célestes –, jusqu'au pouvoir de suivre consciemment et volontairement cette inclination, mais qui y obéit déjà inconsciemment, quoique déterminément, dans ses sujets les plus rudimentaires, tous tendus au bien de leur être : « C'est le plus manifestement le cas chez les autres animaux… Même chez les

---

l'a même soutenue. Or on sait ce que ce traité doit au *De Philosophia*. » (BAGHDASSARIAN, *La question…*, *op. cit.*, 204)

[54] *Phys.*, I, 9, 192a16-17 : « Ὄντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ. »

[55] *Ibid.*, 192a18-19 : « Ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. » – L'extension que fait ici ARISTOTE de la 'nature' est remarquable. Il expliquera plus loin (II, 1, 193a28-30), que pour tout être naturel, sa nature est partie matière, partie forme; il ne considère donc pas strictement que la matière première possède une nature, elle qui est ouverte à constituer n'importe quelle nature par sa réception d'une forme spécifique. Il insiste tout de même que ce qu'il faut reconnaître à la matière qui pourrait se comparer à une nature, c'est cette tension inaliénable qu'elle a à revêtir toute forme susceptible de participer de quelque façon à la perfection du premier moteur. Or cette tension, cet amour naturel, ARISTOTE ne la lui fait pas tenir du hasard, ou d'une génération ou d'une création spontanée, mais de l'efficience du premier moteur.

[56] *Ibid.*, 192a22-23 : « Ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος. »

plantes… On les voit [sans art ni recherche ni délibération] produire ce qui sert à leur fin… Tous les phénomènes et substances naturelles montrent pareille causalité. »[57]

Quant à juger si la conscience et la volonté observées chez l'homme atteint un niveau supérieur chez des substances célestes, Aristote en a certainement reconnu la haute probabilité quant à d'éventuelles substances séparées, immatérielles, la place en étant clairement disponible, entre la perfection de la première intelligence, toute acte, et l'imperfection de la dernière, la nôtre, initialement toute puissance. La trouve-t-on aussi en des substances matérielles supérieures à l'homme? Aussi vraisemblable que ce soit le cas, pour un observateur du temps d'Aristote, celui-ci a dû, faute de pouvoir le vérifier sensiblement, s'en remettre aux apparences de haute perfection qu'offraient les astres, sans pouvoir en juger définitivement. « Il est raisonnable d'assumer qu'il en existe tant… Laissons des esprits plus puissants juger quelle nécessité cela comporte. »[58]

Malgré tous ces signes, en la pensée d'Aristote, qu'il voit son premier moteur à la fois comme agent et comme fin, notre lecteur prédominant, inspiré initialement par Alexandre d'Aphrodise, persiste de tout temps à lui attribuer la conception intenable d'une première substance qui n'influencerait l'univers que comme bien à poursuivre. Notre lecteur *prédominant*, dis-je, mais quand même pas unanime. Comme le remarque Pantelis Golitsis[59], quelques commentateurs néoplatoniciens d'Aristote ont au contraire compris et affirmé qu'Aristote fait du premier moteur de l'univers à la fois son agent et sa fin. Réagissant à l'enseignement d'Alexandre, que « les Péripatéticiens, tout en reconnaissant qu'existe une entité séparée, ne la considèrent pas comme efficiente, mais comme finale »[60], Proclus avait opposé un argument du style que j'ai énoncé plus haut : « Si l'univers aime

[57] *Phys.*, II, 8, 199a20-30.

[58] Λ, 8, 1074a16-17. – Voir *supra*, la note 10.

[59] « La réception de la théologie d'Aristote chez Michel d'Éphèse et quelques auteurs néoplatoniciens », *dans Réceptions*…, *op. cit.*, 239-256.

[60] PROCLUS, *In Timeo*, I, **266**, 28-29.

l'Intelligence, comme le dit Aristote, et va vers elle, d'où tient-il pareille tendance? Forcément, n'étant pas le premier être, il doit tenir d'une cause la tendance qui le pousse à cet amour. D'ailleurs, Aristote l'avoue lui-même : seule cette Intelligence qu'il désire a pouvoir de faire que l'univers la désire. »[61] Proclus en tirait la même évidente conclusion : « C'est évident : toute son existence aussi lui vient de cette cause dont il tient sa tendance vers elle. »[62]

Ammonios et ses disciples argumenteront de même, mais partant d'un point de vue différent. « Ils ont considéré la thèse selon laquelle le dieu aristotélicien est seulement la cause finale de l'univers comme étant une interprétation erronée d'Alexandre, et ont soutenu que, selon la théologie d'Aristote lui-même, l'Intelligence est aussi sa cause efficiente. »[63] Selon Simplicios, Ammonios aurait amplement développé l'argumentation pour manifester que telle est bien la pensée d'Aristote :

> Mon maître Ammonios a écrit un livre entier fournissant plusieurs preuves du fait qu'Aristote croit que le dieu est aussi la cause efficiente de l'univers.[64]

Sur ce point, Aristote s'accordait avec Platon. Peut-être est-ce la raison pour laquelle il n'a pas insisté sur l'évidente efficience du premier moteur; il devait concentrer l'attention de sa preuve sur ce que sa conception apportait de neuf : cette dimension de causalité finale. La tendance chez les auteurs postérieurs à lui attribuer l'élimination de l'aspect efficient a contraint ses commentateurs, disciples lointains de Platon aussi, à revenir sur cet aspect commun aux deux grands maîtres, comme le souligne nettement Simplicios.

> Il y en a qui pensent qu'Aristote voit en le premier moteur, qu'il chante comme intelligence, éternité et dieu, seulement une cause finale, et non également une cause efficiente, tant de l'univers que du ciel, puisqu'étant

---

[61] *Ibid.*, **267**, 5-7.
[62] *Ibid.*, **267**, 11-12.
[63] GOLITSIS, *La réception…*, *op. cit.*, 247.
[64] SIMPLICIOS, *In Phys.*, **1363**, 8-10.

> éternel il n'a pu être engendré. Ce qui le leur a suggéré, c'est qu'ils l'entendent souvent dire qu'il cause le changement comme objet d'amour et le célébrer comme une cause finale. Aussi est-ce bien inspiré, alors, de prouver qu'ici aussi Aristote s'accorde avec son maître et appelle dieu non seulement une cause finale, mais aussi une cause efficiente, tant de l'univers entier que du ciel.[65]

Un autre disciple immédiat d'Ammonios, Asclépios, aurait même considéré – le seul, d'après Golitsis – qu'Alexandre aussi était de cet avis et qu'on l'aurait mal lu.

> Ammonios soutient que qui admet une bonne ordonnance globale et un progrès entre les êtres, reconnaît que la même cause en est la fin et l'agent, à la façon d'Aristote. *Comme le soutient Alexandre,* en effet, la même cause qu'on en rend responsable comme finale en est aussi la cause efficiente.[66]

Plus tard, Michel d'Éphèse pensera de même. « Michel présente dieu comme étant notamment la cause efficiente, le 'père', du cosmos. »[67] Thomas d'Aquin, de son côté, développera de longues considérations à manifester que ceux qui « ont tiré de la démonstration d'Aristote au douzième livre de la *Métaphysique* l'occasion d'errer » en refusant au premier moteur omniscience et 'omnificience' « n'ont pas saisi l'intention du Philosophe »[68]. Il se trouve des auteurs jusqu'à nos jours pour manifester en toute clarté la prérogative d'efficience absolue du premier moteur aristotélicien.[69]

---

[65] *In Arist. Phys.*, **1360**, 24-31.

[66] ASCLEPIOS, *In Metaph.*, **28**, 20-23; GOLITSIS met les mêmes mots en italiques.

[67] GOLITSIS, *La réception…*, *op. cit.*, 244.

[68] *De substantiis separatis,* c. 14, I, #124 : « Occasionem errandi sumpserunt ex demonstratione Aristotelis in decimosecundo *Metaphysicae*. Oportet autem ostendere, quod Philosophi intentionem non assequuntur. »

[69] Voir par exemple Venant CAUCHY, « La causalité divine chez Aristote », dans *Mélanges à la mémoire de Charles De Koninck*, Québec : PUL, 1968, 103-114; Horst SEIDL, « On the Concept of God in Aristotle's "De Philosophia" », dans *Philosophia Perennis*, vol. II (1995), no 2 (automne), 1-

Notre lecteur prédominant, quant à lui, disqualifie comme suspects ces témoignages, sur la seule observation que, qui parle de la sorte trouve Aristote et Platon d'accord – « His main purpose is to illustrate the harmony between Aristotle and Plato. This is not the case for contemporary scholars. »[70] – comme si l'intention d'office d'Aristote avait été de faire original face à son maître, jusqu'à faire fi du bon sens et de la vérité[71]. Aristote s'est pourtant bien défendu de s'écarter de la pensée de son maître pour une autre raison que l'évidence de la vérité.

> Il vaut mieux, on l'admettra sans doute, et même il le faut, sauver la vérité, même au détriment de ses proches. Les deux [Platon et la vérité] me sont des amis, mais c'est un devoir sacré de préférer la vérité.[72]

D'ailleurs, comme on l'a quelquefois montré, les traits qu'Aristote attribue à son premier moteur, bien qu'ils le font se distinguer fortement de l'Être que Platon voit comme suprême, se situent nettement dans le prolongement et le raffinement de ceux que Platon prête à ce dernier. Leo Elders l'a montré excellemment au début de son commentaire du livre Λ.

> The properties which Aristotle ascribes to this unmoved Mover, as, for instance, that it is mind, endowed with an uninterrupted life, is impassive and unchangeable, evoke the characteristics attributed to supreme reality by Plato and Xenocrates.[73]

---

18; Marie I. George, « Would Aristotle agree with St. John that "God is Love"? », dans *The Aquinas Review*, vol. 17 (2010), 1-44; Mark F. Johnson, « Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle », dans *The New Scholasticism*, vol. 63 (1989), No 2, 120-155.

[70] A. ROSS, « The Causality of the Prime Mover… », *op. cit.*, 208.

[71] Comme certains de ses 'lecteurs' prétendent en avoir l'évidence : « Atticus souligne la dissidence d'Aristote qui, tout en ayant été l'élève de Platon, a cherché, "par esprit de querelle" (Atticus, fr. 6, 72), à proposer des nouveautés qui conduisent directement à l'athéisme et à l'immoralité. » (Michalewski, *Faut-il préférer…*, *op. cit.*, 130)

[72] *Éth. Nic.*, I, 4, 1096a14-17.

[73] Leo ELDERS, *Aristotle's Theology, A commentary on Book Λ of the 'Metaphysics'*, Assen: Van Gorcum, 1972, 9. – Elders cite H.J. Kraemer : « Es

Saint Thomas aussi s'est attardé à manifester tout ce que présentent de commun les conceptions respectives de Platon et d'Aristote sur la divinité.

> Les positions d'Aristote et de Platon, sur les substances immatérielles, s'accordent d'abord sur leur mode d'existence. Platon, en effet, a soutenu que toutes les substances immatérielles inférieures tiennent leur unité et leur bonté d'une participation à un premier Être, un et bon en lui-même… Ainsi donc, d'après Platon, le Dieu suprême est cause pour toutes les substances immatérielles, que chacune d'elles soit à la fois une et bonne. Et cela Aristote aussi l'a soutenu : comme il le dit, en effet, nécessairement ce qui est le plus être et le plus vrai est cause de leur être et de leur vérité pour tous les autres êtres. – En second, sur leur condition de nature : les deux, en effet, ont soutenu que toutes ces substances sont tout à fait dénuées de matière, sans cependant l'être d'une composition de puissance et d'acte… – En troisième, sur l'idée de providence…[74]

---

kann darum wohl keinen Zweifel unterliegen, dass das Prinzip der νοῦς-θεός des Aristoteles in akademischer Terminologie nichts anderes als ἕν und μονάς war, und als solche mit der νοῦς μονάς, dem πρῶτος θεός des Xenocrates in allen wesentlichen Stücken – beide sind zugleich ἀγαθόν – sachlich und geschichtlich aufs engste zusammengehört. » (*Geistmetaphysik*, 158) On lit de même chez CRUBELLIER : « Aristote peut avoir trouvé chez Platon le germe de sa conception de l'objet intelligible comme un moteur immobile : soit en reprenant une remarque faite dans le *Sophiste* au sujet du mode de fonctionnement de la connaissance intellectuelle – et en lui donnant une portée plus vaste et surtout principielle –, soit en cherchant à résoudre lui-même un problème laissé ouvert par Platon. » (« Rupture, reprise et révision… », dans *Réceptions…*, *op. cit.*, 23) De même : « Aristote rejette la conception platonicienne d'un principe qui se meut soi-même et la remplace par celle d'un principe qui se pense soi-même. » (*Ibid.*, 25)

[74] *De substantiis separatis*, c. 3, #58-60 : « Positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato inferiores omnes substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum… Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum sit.

### *C. Agent immobile*

Sans doute le caractère où notre lecteur prédominant trouve sa confirmation apparemment la plus solide de l'élimination par Aristote du premier moteur comme agent, outre sa désignation comme fin de l'univers et de tout ce qui s'y accomplit de changement, est sa nécessaire immobilité. Créer, produire de nouveaux êtres, paraît entraîner de changer soi-même. Mais Aristote avertit pourtant bien que toute opération étiquetée comme changement ne s'oppose pas également à cette immobilité qui caractérise le premier moteur. « Il y a deux types de changement », précise-t-il : l'un en est un au sens strict défini en la *Physique*[75]. Celui-là est par essence l'acte de l'imparfait, la réduction de puissance à acte par un agent extérieur. C'est lui qu'on doit nier du premier moteur. Mais il y a une autre opération que, par extension, par homonymie, on désigne aussi comme changement : c'est l'opération immanente qui constitue la perfection de son agent, comme sentir, vouloir, intelliger[76]. Cette opération n'est pas à strictement parler un changement, elle n'entraîne aucune altération de son agent, et elle convient au premier moteur.[77]

---

Et hoc etiam Aristoteles posuit : quia, ut dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis. – Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum : quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus… – Tertio vero conveniunt in ratione providentiae… »

[75] Voir III, 1, 201a10-11 : « Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν – l'acte de l'être en puissance, en tant que tel, voilà ce qu'est le changement. »

[76] « Si le mot κίνησις, dans le vocabulaire philosophique, désigne bien le mouvement local (et, en ce sens, s'applique parfaitement au corps céleste), il peut aussi désigner, dans un langage moins rigoureux, toute espèce de mouvement, par exemple, celui de la pensée : νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις, lisons-nous dans une critique du *Timée* que contient le *De anima* (I, 3, 407a20). » (Richard BODÉÜS, « En marge de la 'théologie' aristotélicienne », dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 73 [1975], No. 17 [février], 32)

[77] Comparer : « Aristote rejette la conception platonicienne d'un principe qui se meut soi-même et la remplace par celle d'un principe qui se pense soi-même… Aristote pouvait penser avec de bonnes raisons que l'intellection est

> Voici une autre espèce de changement. La première espèce était *l'acte de l'entité imparfaite*, mais cette autre est, absolument, l'acte de l'entité parfaite.[78]

Platon aussi, en ce sens du mouvement, soutient que Dieu se meut.[79] Celui-ci, sans que cela dénonce chez lui aucun strict mouvement, veut et intellige. Le lui refuser revient à le faire plus infirme que l'homme et même que l'animal, corollaire avec lequel notre lecteur prédominant n'est pas trop mal à l'aise.

> Dénué de tout souci pour ce qu'il fonde, et en l'absence de toute théorie d'une providence divine, le premier moteur d'Aristote peut-il légitimement être appelé « dieu »?[80]

## III. Intellection d'intellection et volition de volition

Les développements du livre Λ déclenchent d'autres pensées étranges chez notre lecteur prédominant. Connaissance et affection requièrent généralement des facultés distinctes : sens et appétit, intelligence et volonté. Aristote a donné l'appétible et

---

plus appropriée que le mouvement pour fournir un tel terme auto-référentiel. D'une part, en effet, l'intellection fait partie de ces 'actes' (*energeiai*) qui ne sont pas des 'mouvements' (*kineseis*) parce qu'ils ont leur fin en eux-mêmes, de sorte qu'ils sont à la fois tout entiers dans l'instant et indéfiniment durables : voir *Métaphysique* Θ 6, 1048b18-35. » (M. CRUBELLIER, « Rupture, reprise et révision », *op. cit.*, 25.

[78] *De l'âme*, III, 7, 431a6-7 : « Διὸ ἄλλο τοῦτο εἶδος κινήσεως· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου. » – Voir aussi *Mét.*, Θ, 8, 1050a23ss. – Comparer : « Le passage de l'entéléchie première à l'entéléchie seconde n'est pas de même nature que le passage de la potentialité originelle à l'entéléchie première. Celui-ci est en effet un processus qui dure un certain temps et qui implique des modifications matérielles du sujet (la perte de certaines propriétés et l'apparition de certaines autres), selon le modèle le plus simple et le plus général du changement dans la nature. Ces modifications se produisent en règle générale sous l'action d'un agent extérieur et peuvent être décrites comme passives. Au contraire, l'actualisation seconde est un processus immédiat qui ne modifie pas le sujet, sinon sous la forme paradoxale qui consiste à "devenir (pleinement) soi-même", c'est-à-dire que ce passage se réalise sans aucune perte. » (CRUBELLIER, *ibid.*, 29)

[79] Voir *Phèdre*, 245c-e.

[80] BAGHDASSARIAN, « Présentation », dans *Réceptions*, *op. cit.*, 4.

l'intelligible comme exemples d'objets capables, sans changer, d'éliciter des opérations. Lequel, plutôt, caractérise la nature du premier moteur immobile? Car il semble encore qu'il faille choisir, puisque celui-ci, simple, n'admet pas, comme nous, une division en puissances distinctes. Il n'est certes ni sens ni appétit, étant immatériel. Sera-t-il intelligence ou volonté? Ou, une fois éliminé comme agent et opérateur, quelle fin sera-t-il, pour se soustraire à toute division : suprême intelligible ou suprême appétible? Suprême Vérité ou suprême Bien?

Aristote a prévu le scrupule et y satisfait : là encore, rassure-t-il, l'identité reste totale, en ce qui concerne la première réalité : « Pour eux, les premiers coïncident. »[81] Si on énumère à la suite, dans des colonnes parallèles, les êtres selon leur mesure d'être, les intelligibles d'après leur mesure d'intelligibilité et les appétibles d'après leur mesure d'appétibilité, on trouvera à chaque degré que les trois coïncident, car c'est d'être qui donne compétence pour se faire connaître comme pour se faire aimer. « Toute entité », affirme carrément Aristote, « détient autant de vérité qu'elle détient d'être »[82]. Il pense tout autant que toute entité détient autant de bien qu'elle détient d'être, ce qu'on peut déduire de son affirmation que « le bien s'attribue en autant de sens que l'être »[83]. D'après lui, en outre, pour tout être, son bien, c'est justement d'être et on ne considère bon pour quoi que ce soit que ce qui le fait être plus totalement, et mauvais seulement ce qui menace son être. À la recherche du bien ultime de l'homme, par exemple, Aristote explique qu'il s'agit justement de l'opération précise qui le fait être homme.[84] À la différence de Platon et des philosophes de toutes autres écoles, Aristote est sûr que l'être, le vrai et le bien, c'est exactement la même réalité, simplement regardée sous des angles différents : sous celui de son existence, comme être; de sa connaissabilité, comme vrai; de sa perfection,

---

[81] Λ, 7, 1072a27. – Voir *supra*, la note 45.

[82] *Mét.*, α, 1, 993b30-31 : « Ἕκαστον, ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. »

[83] *Éth. Nic.*, I, 4, 1096a23-24: « Τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι. »

[84] Voir *Éth. Nic.*, I, 6, 1097b21 ss.

comme bien. Alors, quand on s'y adresse en son statut de principe, à quel titre l'Être Suprême et Premier préférera-t-il qu'on le caractérise : en parlera-t-on au regard de sa vérité ou de sa perfection? Aristote préfère la vérité et l'intelligibilité, comme elle précède logiquement la bonté et l'appétibilité. Ce n'est pas directement le fait que ce soit bon qui fait aimer quoi que ce soit, c'est la connaissance qu'on a de ce fait.

> On désire parce qu'on croit bon, plutôt qu'on ne croit bon parce qu'on désire. C'est l'intellection qui vient en premier.[85]

Si on revient aux trois colonnes où on range respectivement, par ordre de priorité, les êtres, les intelligibles et les biens, en reconnaissant la première comme celle des êtres, « ce sont les intelligibles qui constituent l'autre »[86], la seconde, et on y retrouve exactement les mêmes membres : « c'est la substance qui s'y trouve première »[87] : non seulement elle constitue l'être par excellence, elle est aussi l'entité qui se prête le mieux à être connue, la plus intelligible, source d'ailleurs de l'intelligibilité de tout accident; et à l'intérieur de la substance, vient d'abord « celle qui est simple et celle qui est en acte »[88], comportant encore là à la fois plus d'être et plus d'intelligibilité. « Le bien aussi, le

[85] Λ, 7, 1072a29-30 : « Ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. Ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. » – Cela donnera éventuellement lieu à une discordance entre notre bien réel et ce que nous désirons de fait, d'une part parce que le sens confond le bien et son concomitant naturel : le plaisir, d'autre part parce que l'intelligence peut se tromper dans son appréciation. Mais cela n'empêche qu'au fond, malgré cet accident de parcours, c'est le bien réel que cherche l'intelligence et sur quoi elle veut fixer la volonté. « C'est ce qui apparaît comme bon qu'on désire, et ce qui l'est qu'on veut en premier. – Ἐπιθυμητὸν μὲν γᾶρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. » (*Ibid.*, 1072a27-28) Tellement que « le bien », c'est-à-dire la perfection de son être, « c'est ce à quoi toute chose tend », « τἀγαθόν, οὗ παντ' ἐφίεται » (*Éth. Nic.*, I, 1, 1094a3).

[86] Λ, 7, 1072a30-31 : « Νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν. »

[87] *Ibid.*, a31 : « Καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη. »

[88] *Ibid.*, a32 : « Καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν. »

préférable par soi, prendra place dans la même colonne »[89], c'est-à-dire se hiérarchisera selon le même ordre : « Le premier », comme être et comme intelligible, « est toujours le meilleur ou lui correspond »[90].

Notre lecteur prédominant, on le pressent, va se tenir sur son impression première : Aristote, il en est sûr, est forcé de nier l'efficience du premier moteur; il ne peut, croit-il, lui supposer aucune fin, aucun but; cela impliquerait, dans la logique de ce lecteur, qu'il ait à changer, à obtenir un bien qu'il n'aurait pas encore; or Aristote a déclaré ce premier moteur immobile, parfait; il paraît bien ne lui avoir laissé aucun motif d'efficience. Aristote rassure lui-même ce lecteur inquiet en lui rappelant que la fin est homonyme, que deux réalités distinctes en portent le nom : « Une fin peut se viser même chez les entités immobiles; sa distinction le montre, car la fin, c'est le bénéficiaire pour lequel elle est visée, mais c'est aussi le bien visé. »[91] Or si le premier, la matière qui gagne une forme dont elle était privée, implique composition et changement, le second, la forme participée, peut être simple, immobile, déjà tout acte. « Des deux, l'un est » déjà, tel quel, un bien à participer, « tandis que l'autre n'est pas »[92] encore, mais devient, se réalise. Bref, en tout ce qu'il agit, le premier moteur

---

[89] *Ibid.*, a34-35 : « Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ. »

[90] *Ibid.*, a35-36 : « Καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. »

[91] Λ, 7, 1072b2-3 : « Ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινός. » Plus littéralement : « Qu'on trouve, chez les entités immobiles, quelque chose *pour quoi* <elles agissent>, cette division le montre : on agit en effet *pour quelqu'un* et *pour quelque chose*. » – CRUBELLIER propose peut-être aussi de ce passage une interprétation pertinente, en partant de manuscrits qui omettent "καὶ τινός" et en mettant l'accent sur les mots qui suivent, "... ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι" : « "Que le 'en vue de quoi' existe dans les êtres immuables, la distinction <que voici> le montre : ce qui est 'en vue de quoi' l'est pour quelque chose, qui tantôt existe et tantôt n'existe pas." Si je comprends correctement ce passage difficile, il s'agit de distinguer entre une situation dans laquelle la finalité exprime la tendance vers la réalisation d'un bien futur (qui "n'existe pas"), et une autre dans laquelle elle se traduit par l'existence pleine et immédiate du bien. » (« Rupture, reprise et révision… », dans *Réceptions…*, *op. cit.*, 17)

[92] *Ibid.*, b3 : « Ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. »

ne visera d'autre fin ou bien que lui-même, éternellement parfait, perfection à diffuser, dont faire participer quelque autre être qu'il lui faut tout de même d'abord créer, ou engendrer, et préparer.

« C'est du fait d'être aimé que » le premier moteur « met en mouvement »[93]. Toute forme cherche à imiter la perfection de la première forme, celle de l'acte pur, parfait. Toute matière tend vers la forme qui la fera être, puis au besoin vers celle qui complétera son être, et elle le fait motivée par un 'amour' envers ce premier moteur, par une inclination irrépressible à en imiter la perfection autant qu'il est possible. Cette finalité est aisément observable au niveau de la nature, qui cherche toujours à assurer à toute chose son meilleur être.

Plusieurs auteurs peinent à reconnaître en toute substance cet 'amour' qui la pousse à 'imiter' l'Être suprême.[94] Ils ne voient les substances matérielles afficher aucune telle ressemblance et ridiculisent la prétention à cette imitation qu'Aristote pointe dans la circulation des astres et la génération des vivants. Comment imite-t-on un être immobile en tournant en rond? un vivant éternel, en mourant et en cédant sa place à un autre mortel?

> If the aim of the heaven were the unmovable mover, how could we say that it attains this aim by circular movement?[95]

L'imitation crève les yeux, pourtant; c'est sa familiarité qui empêche de s'en émerveiller : tout autre être *est*, justement, ce qui est la caractéristique fondamentale du premier moteur, qui est existence, étant l'acte de son être; tout être est intelligible, aussi, étant à la ressemblance du premier moteur, première intelligence et premier intelligible; tout être est bon, à l'image du premier moteur, suprême bien; tout être est un, à l'image du suprêmement

---

[93] *Ibid.* : « Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. »

[94] Par exemple, « the imitation story is not easy to link with our understanding of 'objective' » (A. ROSS, « The Causality of the Prime Mover… », *op. cit.*, 213); « Aristotle never states explicitly that the first heaven "imitates" the activity of the Prime Mover. » (*Ibid.*, 215)

[95] Enrico BERTI, « *Metaphysics* Λ 6 », *op. cit.*, 201.

simple, de l'Un parfaitement indivisible. Et tout être tend, à l'imitation du premier moteur, qui le fait éternellement, à demeurer tel et à conserver son essence aussi longtemps qu'il le peut, fût-ce, à la limite, en perpétuant son espèce moyennant génération, s'il ne peut maintenir en permanence son individualité, ou à perpétuer son acte, moyennant régularité et circularité de sa translation, en n'y changeant rien.

> L'acte le plus naturel pour les vivants…, c'est d'en produire un autre pareil à soi, l'animal un animal, la plante une plante, pour participer à l'éternel et au divin autant qu'ils le peuvent; c'est ce que tout être désire et par nature c'est pour cela qu'il fait tout ce qu'il fait.[96]

> Every being tries to partake in the eternal and divine to the greatest extent possible. This striving towards the divine, which we find in the entire cosmos, is manifest in the fact that every being imitates the divine substance, i.e. its perfect (eternal and pure) actuality, according to the possibilities inherent in its own essence.[97] Thus the entire cosmos is revealed as a universal interrelated whole that imitates the divine way of being.[98] For the individual being to imitate the divine actuality in its own specific way is for it to realize its own nature[99] in the best possible way.[100]

---

[96] *De l'âme*, II, 4, 415a28-b2 : « Φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν ... τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτο, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. »

[97] Voir *Éth. Nic.*, X, 7, 1177b33ss; *De l'âme*, II, 4, 415a26-b7; *Gén. An.*, II, 1, 731b24-732a11; *Gén. et corr.*, II, 10, 337ª1i-7; *Mét.*, IX, 8, 1050b28ss.

[98] Comparer : « It is, in short, scarcely an exaggeration to say that for Aristotle the entire functioning of the natural world, as also that of the heavens, is ultimately to be understood as a shared striving towards godlike actuality. » (David SEDLEY, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley, 2007, 171.

[99] Affirmation tout à fait convertible : « When we approximate the divine to the extent possible for us, we realize our own nature. » (G. RICHARDSON LEAR, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton, 2004, 86)

[100] HERZBERG, *op. cit.*, 161.

Mais comment cet amour universel du premier moteur est-il possible? Qu'est-ce qui inspire pareil amour à tout être? Qu'est-ce qui explique cette inclination inconsciente, mais incoercible, qui déclenche tout changement jusqu'en l'être naturel le plus incapable de connaissance et d'appétit?

J'ai déjà signalé l'attitude déraisonnable d'un Démocrite[101], qui considère que de constater la pérennité de pareille inclination exempte d'en chercher l'explication. "C'est ça qui est ça, et c'est tout!" Notre lecteur prédominant répète cette attitude. « La finalité naturelle », assure-t-il, « se justifie par elle-même, par l'évidence criante de son existence, en faveur de laquelle plaide l'observation méthodique et attentive des phénomènes naturels… Il n'y a pas lieu de supposer que, derrière l'affirmation constante de l'existence de la finalité dans la nature, se cache, aux yeux d'Aristote lui-même, une quelconque force divine efficiente qui la rendrait possible. »[102] Je viens de rappeler le reproche qu'Aristote adresse à qui confond ainsi l'explication d'un fait avec son constat. Notre lecteur prédominant peut se reprendre un moment et reconnaître que l'explication manque : « L'observation de la nature convainc à elle seule de la nécessité d'admettre l'existence de la causalité finale… *La question du fondement de cette finalité, cependant, ne laisse pas de se poser*. Si personne n'est à l'origine de cette finalité, comment peut-elle tout de même exister? »[103] Mais il persiste à se passer de toute explication, content que d'office forme et fin s'assimilent, et excusé par l'éternité du fait. « Dans cette conjonction fondamentale de la forme et de la fin, se dégage alors une première raison qui permet de comprendre que le finalisme naturel aristotélicien n'ait aucun besoin de reposer sur la providence… La finalité naturelle ne traduit donc jamais aucun plan d'ensemble d'une éventuelle providence… La nature est un tout, dans lequel on perçoit des lignes de force finalisées à l'échelle de l'organisme seulement. »[104] « La cause formelle …

[101] Voir *supra*, p. 118.

[102] BAGHDASSARIAN, *La question du divin chez Aristote*, *op. cit.*, 201.

[103] *Ibid.*, 202; mes italiques.

[104] *Ibid.*

existe sans cause… Par conséquent, la finalité qu'elle recèle n'est la conséquence d'aucune organisation, elle n'est le produit d'aucune activité à laquelle un divin artisan aurait pu se consacrer. Il n'y a pas à fonder la finalité naturelle sur une quelconque efficience. Nulle cause productrice n'est requise pour expliquer que les êtres soient orientés vers leur fin, car c'est là l'œuvre de la forme qui n'est elle-même l'œuvre de rien.

« Si toutefois l'on doutait que cette forme pût émerger sans qu'aucune production ne la rendît possible, il faudrait rappeler que, aux yeux d'Aristote, le monde est absolument éternel. C'est là une thèse constamment affirmée dans le corpus. »[105]

« Dans un univers éternel, qui n'a jamais commencé d'exister, où les choses ont toujours été ce qu'elles sont, où les formes n'ont jamais été engendrées, *il n'y a aucune raison de se mettre en quête de la cause efficiente qui aurait inscrit dans les êtres naturels les buts qu'ils poursuivent*. Ces buts sont donnés de toute éternité, sans que personne ne les donne. En somme, *l'éternité du monde dispense absolument de rechercher une cause efficiente*. Elle suggère même qu'aucune autre cause que la cause finale ne saurait être la cause première. Étant donné que le monde n'a pas de commencement, son principe ne peut être autre chose qu'un terme, un aboutissement. »[106]

Voilà exactement, en bien plus clair, l'illusion reprochée à Démocrite : à condition qu'il le fasse éternellement, le plus peut surgir du moins, l'être du néant, sans requérir d'agent. Ce n'est pas du tout la manière d'Aristote. Quand il désigne le premier moteur comme cause finale de l'ensemble du changement, il ne nie pas sa qualité évidente de cause efficiente; il lui fait cumuler celle de fin, remarquant qu'étant acte pur, il ne peut se proposer une autre fin, un autre motif, que sa propre perfection. Et s'il remarque que c'est son propre attrait qui motive tout changement, tout déplacement, et déjà le tout premier, aussi éternellement que cela soit, il n'ignore pas que cela pré-requiert qu'il ait déjà donné,

---

[105] *Ibid.*, 203.

[106] *Ibid.*, 205; mes italiques.

ou qu'il donne déjà éternellement, à tout être, et non seulement aux substances séparées et à la première sphère, mais jusqu'à la matière première, à la fois leur existence et l'inclination inscrite en leur essence à participer à sa perfection, qu'ils en prennent conscience ou non. « Assurément », déclare Aristote, « si quoi que ce soit change, il est » *déjà* « capable d'être autrement »[107]; ce qui implique qu'avant – dans une antériorité naturelle plutôt que temporelle – de l'attirer à ce changement, le premier moteur l'a déjà muni d'existence selon une essence destinée à cet attrait. La condition vaut certes pour tout être matériel, du déplacement le plus fondamental à l'ultime altération, dans toute la hiérarchie et l'ordre observés en la nature. Elle vaut aussi, et d'abord, pour toute substance séparée qui va vouer éternellement son existence à la contemplation du premier moteur dont elle l'a reçue et à l'administration qu'il lui délègue de l'univers matériel. Notre lecteur prédominant en a parfois l'intuition quand, stupéfait, il voudrait que les substances supérieures connaissent et contemplent le dieu, au lieu de tourner en rond.

> If the Prime Mover is the primary object of thought as well as desire, it would imply that the first heaven is capable of some kind of contemplation. But why, then, does it not imitate the Mover in the most direct way possible, i.e. by contemplating that which the Mover contemplates? An imperfect contemplation would be a closer approximation to the perfection of the divine life than spatial movement.[108]

Qu'Aristote n'ait pas été en mesure de distinguer dans le détail le nombre et l'organisation des substances séparées et des corps célestes ne permet d'aucune façon de douter qu'il ait eu évidence de ce fait capital. Toute cette création et l'ordonnance de la mise en mouvement de son côté matériel à partir d'un premier mobile était *nécessaire*, – ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὅν[109] – mais nécessaire,

[107] Λ, 7, 1072b4-5 : « Εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. »
[108] A. ROSS, *The Causality…*, *op. cit.*, 213.
[109] Λ, 7, 1072b10.

précise Aristote, « du fait de se trouver indispensable au bien »[110] projeté, c'est-à-dire à la diffusion et à la participation par d'autres êtres à la perfection du premier moteur.

Bref, conclut Aristote, « c'est de pareil principe » : un premier moteur universellement à la fois agent et fin, « que dépendent le ciel et la nature »[111], c'est-à-dire ce qu'il y a de plus parfait, intelligent et libre, parmi les êtres qui lui doivent leur existence, tout comme ce qu'il y a de plus prédéterminé et matériel.

Mais notre question était : intelligence ou bien? Intelligible ou appétible? Aristote répondait : logiquement, l'intelligible précède l'appétible, puisque ce dernier a besoin d'être reconnu comme tel avant d'être à même d'attirer à lui. Aussi définit-il le premier agent et moteur, immobile et éternel, acte pur, comme intelligence, comme νοῦς, plutôt que comme bien, comme καλόν, sans nier que celle-ci soit identiquement le bien suprême, la fin qui motive toute existence et tout changement.

Une autre méprise mérite d'être écartée avant d'aller plus loin. Comme toute notre connaissance procède de l'observation sensible, nous sommes rivés, pour ce qui est de concevoir la nature de l'intelligence, du bien, de l'unité et de l'être, à ce que nous observons de tel en notre univers matériel et à l'auréoler d'absolu. Aussi, quand des philosophes sérieux, Platon, par exemple, et toute la lignée platonicienne et néoplatonicienne, se rendent compte de l'invraisemblance de concevoir l'Être absolu sous les traits qui caractérisent les êtres sensibles, fût-ce l'animal rationnel, ils cherchent à en concevoir un qui se situe *au-delà* : au-delà de l'intelligence, au-delà du bien, au-delà même de l'être, tels que nous les connaissons. « Au-delà de la substance »[112], dit expressément Platon. Fascinés par la nécessaire simplicité de ce premier être, ils préféreront éventuellement le désigner comme l'Un, plutôt que comme l'Être ou l'Intelligence ou le Bien. Aristote accepte parfois ce vocabulaire : « Dieu est soit une intelligence, soit une

---

[110] *Ibid.*, 1072b12 : « Οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ. »

[111] *Ibid.*, 1072b13-14 : « Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. »

[112] « Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. » (*République*, 509B9)

entité au-delà de toute intelligence »[113], affirme-t-il en son œuvre perdue *Sur la prière*, nous rapporte Simplicios. Mais sa familiarité avec la naturelle homonymie[114] dont est friande notre intelligence fera que, chez lui, 'au-delà de l'intelligence', 'au-delà du bien', 'au-delà de la substance' et 'au-delà de l'être' ne refusent pas ces traits à l'Être suprême, mais soulignent la suréminence inconcevable selon laquelle ils lui appartiennent.[115] Son dieu est *être, substance, intelligence* et *bien* à un degré si extrême que l'homme ne peut s'en faire une idée adéquate. De fait, s'il fallait refuser ces caractères quelque part, ce serait plutôt aux êtres de notre monde qu'Aristote, comme son maître, les refuserait de préférence, vu l'imperfection avec laquelle ils les méritent. D'ailleurs, Aristote donne le même traitement à l'unité. De même que la vérité et le bien, il voit l'unité comme un caractère inaliénable de l'être : non seulement être *bon* et *vrai*, mais aussi être *un*, appartient en propre à l'être en tant qu'être. Le premier moteur est donc pour lui tout à la fois l'Être, la Substance, l'Intelligence, le Bien et aussi l'Un par excellence.

> The statement, therefore, in *De oratione* Fr. 1, that God is "beyond intellect", in the sense that it is beyond intellect of a human kind, which is directed to a prime divine cause above it, is reasonable enough: this does not exclude

[113] *De Oratione*, fr. 1 : « Ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ. » (Voir Simplicios, *In 'De Caelo'*, **485**, 19-22) – ARISTOTE l'implique aussi ailleurs sous forme de question : « Τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; – Que pourrait-il bien y avoir de meilleur que la science et l'intelligence, sinon dieu? » (*Éth. Eud.*, VII, 14, 29)

[114] Bien sûr, pas l'homonymie par accident, "l'équivocité", qu'on a pris l'habitude regrettable d'entendre spontanément sous ce mot, mais l'instrument intellectuel précieux qui fait étendre le nom d'une entité connue à une nouvelle, au motif que la connaissance de la première offre un chemin praticable pour la connaissance de la seconde. Ce qu'on a coutume d'appeler 'analogie', depuis qu'on a rendu péjoratif le mot 'homonymie'.

[115] Ce que ne saisit pas Jacques BRUNSCHWIG, qui prend ce « au-delà de l'intelligence » trop au pied de la lettre : « A fairly clear lesson of it is that the 'young' Aristotle wavered about the relationship between the intellect and God. » (« 'Metaphysics' Λ 9 : A Thought-Experiment », dans *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda…*, *op. cit.*, 278)

> God's being equally intellect, but rather of a higher, divine kind, which is identical with the pure, actual being of the prime cause itself. God is not only νοῦς, but νόησις, pure intellectual act (which coincides with the pure act of the prime cause). Equally, one must say that God is "beyond substance", if one understands substance univocally with the specific or generic substances of this world. Certainly, God does not fall under any species or genus of this sort; but He is substance in a higher sense, transcending all other substances, as being by analogy their first instance. He is not a specific substance limited by a finite essence; rather He is substance as that principle whose essence is the infinite actual Being itself.[116]

Notre lecteur prédominant, qui n'arrive pas à concilier, en le premier moteur, les traits d'agent et de fin, cherche parfois à sauver son efficience en niant qu'Aristote y voie la fin universelle de tout être en toutes ses opérations. Enrico Berti y applique une subtilité particulière. « The unmoved mover is an efficient cause », déclare-t-il, mais « not a final cause conceived in the sense of the standard interpretation », c'est-à-dire « as final cause of the heaven »[117] et, a fortiori, de tout événement sublunaire. Il interprète tout ce qu'Aristote affirme en ce sens comme une métaphore destinée à pointer d'autres réalités qui font changer sans changer elles-mêmes.

> The exact meaning of these sentences is not that the unmoved mover is actually the object of desire and the object of thought by the heaven, or that it is actually beloved by the heavens as its best; but they mean that the unmoved mover moves in the same way in which the object of desire and the object of thought move, namely without being moved, and that it moves as if it were beloved, i.e. … without being moved… What he

---

[116] Horst SEIDL, « On the Concept of God in Aristotle's *De Philosophia* », dans *Philosophia Perennis*, vol. II (1995), no 2 (automne), 9-10.

[117] Enrico BERTI, « Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6 », dans *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda*, *op. cit.*, 203.

> establishes is only a comparison, not a strong coincidence… The recourse to the object of thought and love is, in fact, a metaphor, like that of the leader of an army.[118]

Aristote ne prendrait sans doute pas très bien cette entorse à la pédagogie philosophique qu'il reproche lui-même à Platon[119]. En outre, il insiste trop sur la prérogative de finalité universelle qui revient au premier moteur. Berti croit l'en pouvoir absoudre en faisant celui-ci fin que de sa seule opération.

> There is no doubt that the unmoved mover is conceived as a final cause… But final cause of what? Who is the subject whose action aims at the unmoved mover? … This subject is the unmoved mover itself, which is the final cause of itself and moves the heaven having itself as aim, i.e. the same unmoved mover.[120]

> Therefore it is the final cause, but only of itself.[121]

Avec les explications qui précèdent, on comprendra aisément que ce grand effort de subtilité s'annule lui-même. Certes, toute l'opération du premier moteur se propose lui-même comme fin; mais s'il constitue lui-même le bien qui motive son action sur l'univers, d'office toute opération qui y prend place vise la même fin. Ultimement, du moins, même si chacune vise une fin prochaine qui lui est propre. Comment le marteau, qui veut clouer,

---

[118] *Ibid.*

[119] C'est du moins ainsi que s. THOMAS reçoit la réticence d'ARISTOTE face aux définitions que PLATON élabore pour l'âme : « Généralement, Aristote ne réprouve pas l'intention des opinions de Platon, mais leur sonorité. C'est que Platon enseigne inadéquatement : tout en figures et par symboles; il signifie autre chose que les mots dont il se sert, comme lorsqu'il prétend que l'âme est un cercle. – Aristoteles, plerumque, quando reprobat opiniones Platonis, non reprobat eas quantum ad intentionem Platonis, sed quantum ad sonum verborum eius. Quod ideo facit, quia Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit, et per symbola docet : intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba; sicut quod dixit animam esse circulum. » (*In I de An.*, leç. 8, #107)

[120] *Ibid.*

[121] *Ibid.*, 204.

pourrait-il arguer de là qu'il se propose autre chose que la fin du menuisier qui le manie?

*A. Omniscience*

L'existence d'êtres contingents et en mouvement a conduit Aristote à découvrir l'existence d'un premier moteur immobile, en pleine et éternelle possession de toute la perfection de son être. En conséquence, il lui a reconnu toute l'excellence d'un acte pur.[122] J'ai souligné la parenté, l'identité même, qu'Aristote aperçoit entre être, vrai et bien, et même un, de sorte que plus une entité comporte d'être, plus elle prête à connaissance, à connaissance vraie, conforme à ce qu'elle est.

a) L'acte pur est nécessairement intelligence

Cette identité impose à Aristote une double évidence. D'abord, la matière, étant toute entière puissance, quasi non-être, constitue chez qui en comporte une résistance à sa connaissance, le rend moins parfaitement intelligible, de sorte que l'individu matériel, avec l'infinité d'accidents qu'occasionne sa matière, est l'objet le moins totalement connaissable et dicible. Ensuite et par opposition, puisque l'être et l'intelligibilité croissent en proportion de l'immatérialité, l'entité immatérielle est d'office une intelligence. Aristote en trouve confirmation dans l'univers matériel même, dont l'être le plus parfait, l'homme, l'est justement en raison de son âme immatérielle et intellectuelle. Acte pur, le premier moteur immobile et immatériel sera donc forcément une intelligence, dont « l'occupation », la vie, « se compare à la meilleure qui nous échoie »[123], justement celle de notre intelligence, cette contemplation à laquelle elle se livre une fois surmontée son ignorance initiale. La comparaison vaut dans la mesure où on fait abstraction de l'imperfection de cette activité chez nous : elle « nous échoit un petit moment »[124], en raison des limites qu'imposent le soin de notre corps, l'organisation de conditions

[122] Voir *supra*, pp. 106 ss.
[123] Λ, 7, 1072b14-15 : « Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη ... ἡμῖν. »
[124] *Ibid.*, 1072b15 : « ... μικρὸν χρόνον ἡμῖν. »

propices à une vie intellectuelle et le labeur de la découverte; mais pour le premier moteur, intelligence parfaite, « elle est toujours le cas, ce qui nous est impossible »[125], en raison des limites signalées, que nous impose notre enracinement en la matière.

Étant notre meilleur bien, cette activité contribue le plus à notre bonheur, tellement que « veille, sensation et pensée sont » pour nous « ce qu'il y a de plus plaisant »[126], tandis que « pour lui », acte pur, « cette activité est plaisir »[127] pur et parfait. Déjà chez nous, c'est « l'intellection en elle-même », c'est-à-dire l'activité contemplative, « qui porte sur l'objet le meilleur » et « elle est d'autant plus telle qu'elle se propose l'objet le plus parfait »[128]. Une autre limite à nous qu'Aristote invite à nier de l'intelligence suprême qu'est le premier moteur, c'est la difficulté d'accéder à l'objet intellectuel le plus parfait. Obligée de tout tenir de la perception sensible, notre intelligence n'a aucun accès direct à la substance séparée. La seule qu'elle connaisse est elle-même, et seulement indirectement, en réfléchissant sur son propre acte. « Notre intelligence s'intellige elle-même du fait de saisir l'objet intelligible », en s'assimilant alors à son objet, en devenant « la même chose » que lui[129]. Bref, « c'est la contemplation qui constitue ce qu'il y a de plus délectable et de meilleur »[130] chez nous; c'est ce que nous avons « de divin », sauf que le véritable dieu, le premier moteur et la première intelligence, « en jouit toujours, ce qui est prodigieux » et « qu'elle se trouve chez lui bien plus excellente, ce qui est encore plus prodigieux »[131].

---

[125] *Ibid.*, 1072b15-16 : « Οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο, ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον. »

[126] *Ibid.*, 1072b17 : « Διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις ἥδιστον. »

[127] *Ibid.*, 1072b16 : « Ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου. »

[128] *Ibid.*, 1072b18-19 : « Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοὺ μάλιστα. »

[129] *Ibid.*, 1072b19-21 : « Αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοὺ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. »

[130] *Ibid.*, 1072b24 : « Ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. »

[131] *Ibid.*, 1072b24-26 : « Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. »

On retrouve encore l'application du principe énoncé initialement : « Dans ce cas, tout est identique. »[132] Chez nous, existence matérielle et vie, vie sensible et intellectuelle, vie pratique et spéculative, intellection, volition et plaisir se distinguent; en la divine intelligence, tout est un, sans distinction. De sorte que « certes, il est même vie : son acte d'intelligence est vie et lui, il est son acte », « son acte est une vie parfaite et éternelle par soi », « le dieu est un vivant éternel parfait, comme on le dit, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle lui appartiennent ». « De fait, le dieu, c'est cela même. »[133]

b) Difficultés

C'est clair : Aristote reconnaît au premier moteur les perfections les plus caractéristiques que l'opinion commune attache volontiers à l'essence divine : perfection, pureté, immobilité, immatérialité, intelligibilité, éternité. Le premier moteur est une intelligence occupée à la contemplation de l'objet le plus parfait. Restent tout de même quelques difficultés. Quel est cet objet le plus parfait? Et comment ne constitue-t-il pas lui-même un être plus parfait que l'intelligence qui le contemple? « Un autre bien l'emporte sur elle, si son essence ne consiste pas en une intellection, mais en une puissance. »[134] Et comment cette intelligence n'est-elle pas déjà moins parfaite que l'acte dans lequel elle contemple cet objet? « Elle n'est pas alors la substance la meilleure, si son honneur tient à son acte. »[135] Enfin, ne connaît-elle que l'objet le plus parfait? Elle ignorerait alors tout le reste? Ou passe-t-elle d'un objet à l'autre? Elle perdrait alors son immobilité?

> La doctrine de l'actualité substantielle du Premier Moteur interdit d'introduire de la puissance au sein de son intellect, de sorte qu'il ne peut ni *recevoir* un objet qu'il

---

[132] Voir *supra*, la note 45.

[133] Λ, 7, 1072b26-30 : « Ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτῆν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. Φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. »

[134] Λ, 9, 1074b19-20.

[135] *Ibid.*, 1074b20-21.

> n'aurait pas déjà, ni le *posséder* sans en réaliser une intellection en acte, ni lui *devenir* identique. En d'autres termes, l'intellection du Premier Moteur n'est pas l'exercice d'une puissance, mais est toujours déjà en acte, ce qui n'implique pas seulement qu'elle soit éternelle, mais également qu'elle soit une stricte auto-intellection, puisque tout autre objet de pensée implique que le Premier Moteur doive l'actualité de son intellection à un être dont il se distingue.[136]

c) Solutions

Aristote consacre son chapitre 9 à affronter ces ultimes difficultés. Le plus difficile, néanmoins, était de les soulever. Comme c'est souvent le cas, ces difficultés, dès que bien identifiées, pointent elles-mêmes vers leur solution.

Assurément, « elle connaît l'objet le plus divin et le plus honorable, et elle n'en change pas »[137], puisqu'en changer impliquerait mobilité, et mobilité vers pire. Ensuite, cette intelligence, essentiellement, n'est pas une puissance, elle est intellection et acte. Autrement, d'ailleurs, comme chez nous, « en toute logique, la continuité de son intellection lui serait pénible »[138]. Enfin, « puisqu'il constitue justement l'être le plus excellent, c'est donc lui-même que connaît le premier moteur »[139]. Finalement, étant acte, acte pur, intellection plutôt qu'intelligence, « cette intellection » demande à être définie comme intellection d'elle-même et donc « intellection d'intellection »[140].

*1. Extrême simplicité*

Tout au long du livre Λ, en somme, Aristote découvre à quel point tout se simplifie, chez l'être suprême, où ne demeure plus la

---

[136] BAGHDASSARIAN, « L'intellection divine en Métaphysique Λ 7 et 9 », dans *Réceptions*, *op. cit.*, 38.

[137] *Ibid.*, 1074b25-26.

[138] *Ibid.*, 1074b28-29 : « Εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τὴς νοήσεως. »

[139] *Ibid.*, 1074b33-34 : « Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον. »

[140] *Ibid.*, 1074b34-35 : « Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. »

moindre division. Il prend progressivement conscience de la fécondité de son principe initial : « Dans ce contexte, tout est la même chose. »[141] Perfection totale, le premier moteur est forme pure, acte pur, sans aucun mélange de puissance. En conséquence, il est identiquement intelligence, intellection et l'objet de cette intellection. Nous pouvons comprendre la nécessité de ce fait en réfléchissant sur notre condition : l'intelligence humaine, d'abord pure puissance cognitive, est plus parfaite lorsqu'elle apprend; plus parfaite encore lorsqu'elle sait et contemple; le plus parfaite enfin lorsque son objet comporte le plus d'entité. L'intelligence divine, nécessairement ce qu'il y a de plus simple et de plus parfait, n'est donc que l'acte même de connaître son propre acte.

Il nous est difficile de ne pas répugner spontanément à cette découverte « contre-intuitive », comme la qualifie élégamment Michel Crubellier[142], tant elle s'écarte de tout ce que nous observons : nous n'observons que des substances distinctes de leurs puissances, des puissances distinctes de leurs opérations, des opérations distinctes de leurs objets. Mais en va-t-il forcément ainsi? En fait, nous faisons nous-mêmes l'expérience de la fusion intelligence et objet, remarque Aristote : « Pour tout ce qui ne comporte pas matière, l'objet connu et sa connaissance ne se distinguent pas. »[143] Quoi de si étonnant, alors, à ce que « la première intelligence fasse pareil »[144] et que « son intellection ne fasse qu'un avec son objet »[145]?

### *2. Chauvinisme intellectuel*

Cependant, de même que, matériels, nous prenons d'emblée la matérialité comme le critère de l'être, de même, suprêmement divisés et complexes, nous prenons d'emblée la division et la complexité comme normes de la perfection. Mais la vérité est autre, insiste Aristote : l'immatérialité présente davantage d'être

---

[141] Voir *supra*, la note 45.

[142] *Rupture, reprise et révision…*, *op. cit.*, 9.

[143] Λ, 9, 1075a4-5 : « Ὅσα μὴ ὕλην ἔχει..., καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. »

[144] *Ibid.*, 1075a4 : « Τὸ αὐτὸ ἔσται. »

[145] *Ibid.*, 1075a4-5 : « Ὅσα μὴ ὕλην ἔχει..., καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. »

et la simplicité davantage de perfection. Aussi difficile que cela nous soit à concevoir, il nous faut, comme Aristote, nous rendre à l'évidence : l'Être suprême dont tout autre dépend pour tout ce qu'il est, devient et fait, est le plus simple de tous et est « intellection d'intellection »[146], expression chez nous inévitablement composée, mais pour exprimer la plus extrême simplicité.

*3. Dérapage*

La première impression, quasi unanime[147], suggère qu'étant intellection de lui-même, le premier moteur ne connaîtra rien d'autre, tout autre objet se trouvant indigne de son intérêt, toute pluralité d'objets impliquant discours, mouvement, composition.

> On the basis of the text of Lambda, there seems to be no other conclusion: it excludes from the Prime Mover any knowledge of the world. This interpretation of the text was adopted by many scholars in modern times, among them Eduard Zeller, Albert Schwegler, David Ross, Francis Cornford, William Guthrie, and others.[148]

> The whole of the text unequivocally favours a radical exclusion of any other intellection than self-intellection.[149]

Mais pareil sort cognitif serait tout à fait incompatible avec la perfection reconnue au premier moteur. Son focus sur l'objet le plus parfait ne peut résulter en ignorance générale. Aristote en est bien conscient, qui ironise sur le dieu ignorant d'Empédocle.

---

[146] *Ibid.*, 1074b34-35 : « Νοήσεως νόησις. »

[147] Pas tout à fait, quand même. « Une longue ligne d'interprètes autorisés, depuis Alexandre d'Aphrodise jusqu'à H.H. Joachim et Ingemar Düring de nos jours, l'ont cependant entendu tout autrement. Ils incluent Thémistius, Maïmonide, Thomas d'Aquin, Trendelenburg, Franz Brentano et bien d'autres. On pourrait – trop simplement sans doute – résumer la position de nombre d'entre eux par l'énoncé : « ce qui est au principe de toutes choses les connaît toutes en se connaissant soi-même »; selon la célèbre formule : *intelligendo se, intelligit omnia alia* (cf. saint Thomas, *In Metaph.*, XII, lect. 11, n. 2614, et *Contra Gentiles*, I, 49). » (Thomas DE KONINCK, *La question de Dieu…, op. cit.,* 75-76)

[148] Maria LIATSI, « Aristotle's Silence… », *op. cit.*, 231.

[149] BRUNSCHWIG, « 'Metaphysics' Λ 9… », *op. cit.*, 288.

> Pour Empédocle, il se trouve que le dieu est le plus ignorant des êtres : lui seul ne connaît pas l'un des éléments, la discorde, alors que les mortels les connaissent tous.[150]

Supposer une première et parfaite substance et intelligence dont dépendent toutes les autres, mais ignorante et indifférente de tout ce qui les concerne, est absurde, tous le reconnaissent aisément, et Aristote le premier, comme le manifeste son reproche à Empédocle. Saint Thomas affiche une particulière sévérité face aux tenants de pareille supposition : « Gagnant en démence, ils estiment qu'avec son intelligence Dieu ne connaît que lui-même. »[151] Aussi chacun, à sa façon, cherche à en excuser Aristote.

> L'hypothèse d'un dieu narcissique et ignorant oblige à isoler le livre Λ et à le mettre en contradiction avec une variété d'autres textes d'Aristote où il est question de Dieu, dont des critiques ou des éloges de ses devanciers. Ce sont ceux-là qu'on a fait le plus souvent valoir, depuis Brentano notamment, pour défendre Aristote contre cette interprétation. Leur effet cumulatif est indéniable… S'agissant de "cette partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et pense" (III, 4, 429*a*10-111), l'intellect (νοῦς : cf. *a*22), Aristote marque le même lien qu'Anaxagore entre pensée de toutes choses et pouvoir sur elles : "il doit donc nécessairement, puisqu'il pense toutes choses (πάντα νοεῖ), être sans mélange" comme dit Anaxagore, "pour dominer" (ἵνα κρατῇ), c'est-à-dire pour connaître (ἵνα γνωρίζῃ) (429*a*18-20; trad. Barbotin).[152]

Malheureusement, presque tous s'y mettent une fois colorée la « νοήσεως νόησις » d'une forte teinte anthropomorphique : on regarde le dieu "intellection de son intellection" du regard qu'on porte sur l'homme qui n'a d'intérêt que pour soi, ce qui conduit à

---

[150] *De l'âme*, I, 5, 410b4-6.

[151] *De substantiis separatis*, c. 13, #127.

[152] Thomas DE KONINCK, *La question de Dieu…*, *op. cit.*, 82-83.

l'apparenter au légendaire *Narcisse*.[153] Sur cette base, toute 'apologie' tourne en ignorance de la réfutation : ce n'est pas la conception d'Aristote qu'on est à juger, attaquer ou défendre, c'est une fiction d'exégète.

On excuse éventuellement Aristote, en accusant sa fidélité logique à des prémisses plus ou moins arbitraires, comme ce "Perfection Principle" que J. Brunschwig dénonce comme le point de départ fondamental de Λ 9[154]. Ou on rivalise d'astuce pour manifester que, pour le dieu, s'avoir lui-même pour objet n'est pas si exclusif qu'il semble. Brunschwig, par exemple, tente de montrer que la manière réflexive dont Aristote décrit que l'intelligence humaine se connaît, en revenant sur l'identité qu'elle réalise avec ses autres objets pour les connaître, n'est pas si incompatible avec celle dont Dieu se connaît lui-même du fait même de connaître autre chose. Ce qu'il faut nier de Dieu, dit-il, c'est la phase *potentielle*, où l'intelligence humaine *peut* se connaître, mais ne le fait pas encore ; mais rien n'empêche, Brunschwig croit pouvoir lire en Λ 7, de se représenter la connaissance simultanée que Dieu a de lui-même et de tout l'univers en similitude de la connaissance *actuelle* que l'intelligence humaine a d'elle-même et d'autre chose, une fois effectivement assimilée à son objet.

> If human intellect is still potential, hence different from the divine one, when it is 'able to receive the intelligible, i.e. the essence' (of this or that thing), 'it is in actuality when it possesses' this intelligible, i.e. this (particular)

---

[153] ARISTOTE avertit pourtant lui-même de l'impasse à laquelle réduit cet anthropomorphisme : « Que fera Dieu, puisqu'il ne dort pas? Contempler, puisque voilà l'activité la plus belle, celle qui Lui convient le mieux. Mais contempler quoi? Autre chose? Il y aurait alors mieux que Lui? Quelle absurdité! Lui-même, alors? Mais voilà encore une absurdité : on traiterait d'insensé quelqu'un qui passerait son temps à se regarder. L'idée d'un dieu occupé à s'auto-contempler est donc encore plus absurde. » (*Grandes Morales*, II, 1212b34-1213a7) – « Ce que le philosophe condamne en fait, ici comme ailleurs, c'est l'anthropomorphisme grossier ou élémentaire. » (Richard BODÉÜS, « En marge de la 'théologie' aristotélicienne », *op. cit.*, 12)

[154] Voir BRUNSCHWIG, « 'Metaphysics' Λ 9… », *op. cit.*, 278.

> essence; and Aristotle adds that it is generally admitted that what is 'divine' with (human) *nous* is this actuality, not the corresponding potentiality. Therefore, its perfection seems to be wholly achieved through the simultaneous actual intellection it has both of itself and of such and such (particular) object it is intelligizing. What further is required to go from the divinity of human *nous* to divine *nous* itself?[155]

Sur ce, Brunschwig aperçoit un rapprochement très étroit entre le fonctionnement des intelligences humaine et divine, quand Aristote, en Λ 7, s'émerveille d'une intelligence qui ferait sans intermittence et mieux ce que l'intelligence humaine fait déjà.

> It would already be wonderful if the divine *nous* always were like we episodically are, i.e. if it always had the simultaneous intellection of itself and of such and such particular intelligible. What can be imagined as 'still more wonderful'? A very tempting answer is: if it always had the simultaneous intellection of itself and of *all* intelligibles. While intelligizing itself, it would then intelligize all things, at least as far as they are intelligible, i.e. all essences. Λ 7 would then adopt the very view which many readers of Λ 9 want to attribute to Aristotle, in order to free him from the absurd conception they find to be the Narcissus-like view of God.[156]

Il ne reste plus alors, comme Brunschwig y aboutit, qu'à récuser comme conjecture de jeunesse la définition « intellection d'intellection » pour la substance suprême, en Λ 9, prenant conscience qu'elle était destinée à être remplacée plus tard par les développements de Λ 7, plus compatibles avec l'omniscience.

> The solution I venture to suggest to the age-old 'Narcissus' debate is thus disarmingly simple. (a) The doctrine of Λ 9 is a Narcissus-like theology. (b) It is substantially different from the doctrine of Λ 7, which is a

---

155 BRUNSCHWIG, « 'Metaphysics' Λ 9… », *op. cit.*, 303.

156 *Ibid.*, 303-304.

> theology of God's omniscience… (c) Λ 9 is a provisional draft, later on supplanted by Λ 7.[157]

« Disarmingly simple », oui, du fait de balayer toute l'homonymie, toute l'analogie, l'infinie distance entre les actes contemplatifs respectifs des intelligences divine et humaine. Quelque ingéniosité qu'on y voit déployée, cette solution émane elle aussi de cette espèce de chauvinisme intellectuel que je mentionnais plus haut, qui porte tant d'interprètes à s'attaquer à une fiction étrangère à la conception aristotélicienne et à sacrifier cette conception, sous prétexte de la réhabiliter. Comme Nicolas Chauvin, ils s'attendent à ce que tout se passe ailleurs comme chez eux. Connaître, c'est posséder la forme de son objet. Notre intelligence à nous, Aristote y insiste, est d'abord à cet égard toute en puissance, parfaitement ignorante, telle la matière première, en puissance à recevoir toute forme, mais en fait privée de toute au départ, « telle une tablette sur laquelle rien n'a encore été écrit »[158]. Pour elle, connaître demandera qu'en quelque sorte elle devienne son objet, qu'elle en revête la forme, et elle devra compter pour cela sur l'action conjuguée de son objet matériel et de l'intellect agent, pour dégager cette forme de la matière qui la réalise. En conséquence, notre intelligence ne connaît qu'un objet à la fois, celui qui lui transmet sa forme, et la noblesse de celui-ci compte pour beaucoup dans la dignité de sa connaissance. C'est qu'elle doit tour à tour participer à la forme de chacun, se laisser modeler par elle, pour le connaître. Tout le problème et le débat entourant le Dieu-Narcisse tient à ce qu'on projette ce fonctionnement sur Dieu : si, comme l'intelligence humaine, il devait revêtir la forme de chaque objet pour le connaître, alors, pour ne pas s'avilir, il lui faudrait éviter de connaître autre chose que lui-même. W.D. Ross est peut-être celui qui a le plus clairement tiré cette conséquence :

> For Aristotle, that God should know Himself, and that He should know other things, are alternatives, and in

[157] *Ibid.*, 304.

[158] *De l'âme*, III, 4, 430a1-2 : « Ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ καταγεγραμμένον. »

> affirming the first alternative he implicitly denies the second. Indeed he denies explicitly much that the second would involve; he denies to God all knowledge of evil, and all transition from one object of thought to another. The result of this wish to exclude from the divine life any relation to evil and any 'shadow of turning' is the impossible and barren ideal of a knowledge with no object but itself.[159]

Mais tel n'est pas le cas de la première intelligence, exemptée de toute puissance, essentiellement déjà identique à son objet, qui est elle-même, et à la participation duquel tout autre être doit essence et existence. Aussi, du simple fait de se connaître parfaitement, elle connaît distinctement et simultanément tout ce qui dépend d'elle non seulement pour être, changer ou reposer, mais même pour pouvoir être. De l'être, de tout ce qui est intelligible, rien ne lui est ignoré.

> Il est évident, pour qui considère avec diligence les paroles du Philosophe, que son intention n'est absolument pas d'exclure de Dieu la connaissance des autres êtres que Lui. Elle est de manifester que Dieu ne connaît pas ces autres êtres moyennant quelque participation à eux, pour arriver grâce à eux à les connaître, comme c'est le cas de toute intelligence dont l'essence n'est pas sa propre intellection. Dieu connaît tous les autres êtres que lui en se connaissant lui-même, du fait que son propre être est le principe universel et originel de tout être et que sa propre intellection est une racine universelle pour toute intellection, englobant toute intelligence.[160]

---

[159] *Aristotle's Metaphysics*, Oxford : Clarendon Press, 1924, vol. 1, Introduction, CXLII.

[160] S. THOMAS D'AQUIN, *De substantiis separatis*, 14, #127 : « Patet igitur praedicta verba Philosophi diligenter consideranti, quod non est intentio eius excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem, sed quod non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens, sicut fit in quocumque intellectu cuius substantia non est suum intelligere. Intelligit autem omnia alia a se intelligendo se ipsum, inquantum ipsius esse est universale et fontale

Refuser au premier moteur la connaissance de toutes choses sous le prétexte que toute autre chose que lui-même ne mérite pas d'être connue de lui et l'avilirait est ridiculement anthropomorphique et conduit à prêter les exigences les plus extrêmes à Aristote [161]. Certes, pour nous, il vaut mieux ne pas porter attention à certaines laideurs; mais c'est que s'y attarder nous prive du temps et de l'énergie pour contempler ce qui le mérite davantage, vu les limites de notre intelligence, et risque de nous entraîner dans l'immoralité, vu nos limites affectives. Rien de tel ne menace le dieu, qui ne s'attarde pas séparément sur pareil objet, mais le connaît immédiatement en son rapport avec la causalité universelle de sa propre essence.

Une fois reconnue l'absurdité de pareille interprétation, la solution apparaît aisément : le Premier Moteur constitue de fait son seul objet formel, mais sa connaissance parfaite englobe complètement tout ce dont il est cause et jusqu'à tout ce dont il pourrait l'être. « N'est-ce pas de la sorte que cette intellection de soi se possède pour l'éternité entière? »[162]

*B. Efficience*

L'insistance sur la simplicité absolue du premier moteur, sur son immobilité et sur l'aspect finaliste de sa causalité conduit aussi presque automatiquement notre lecteur prédominant, on l'a vu, à refuser de voir ce premier moteur comme l'agent de quoi que ce soit. Pareille réaction vêt de nouveau le premier moteur de ridicule : non seulement il ignorerait tout ce qu'il fait; il ne le ferait même pas. Par le simple *eros* que sa beauté suscite spontanément, il mettrait en mouvement tout un univers qui

principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi, omnem intelligentiam comprehendens. »

[161] Ainsi : « L'évidence … qu'il est meilleur de penser le bien plutôt que le mal, … Aristote la systématise…, en postulant, sur la base de l'exemple de la vision, que *la cécité même vaut mieux que la vision de la laideur*. » (BAGHDASSARIAN, « L'intellection… », *op. cit.*, 48; mes italiques)

[162] Λ, 9, 1075a10 : « Οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα; »

existerait déjà éternellement, indépendamment de lui, gratuitement.

Pourtant, je l'ai déjà noté[163], à l'exception du premier moteur, tout être est contingent, capable, c'est-à-dire, de ne pas exister, incapable donc de garantir et de causer sa propre existence, et par surcroît de le faire éternellement. On peut concevoir que des agents se mettent en mouvement du simple fait d'aimer un grand bien, sans que ce dernier n'ait à intervenir; mais ces agents doivent d'abord, ou au moins simultanément, exister. Tous les êtres, par conséquent, doivent compter sur le premier moteur pour leur prêter existence. L'éternité de cette existence, on l'a vu[164], n'y change rien. Au contraire, elle requiert que le premier moteur l'assure éternellement.

Là encore, la solution demande de saisir d'abord que toute opération n'implique pas changement. Déjà chez nous, nos opérations immanentes ne constituent pas au sens strict des changements. [165] Voir, entendre, mais surtout comprendre et vouloir sont des actes, des perfections indépendantes du changement, dont l'existence parfaite est immédiate. Notre volonté, tout spécialement, agit sur notre corps et le met en mouvement sans avoir à bouger ou changer elle-même, sans avoir à pousser ou tirer.

a) Créateur

Pour Aristote, le premier moteur n'est pas, à proprement parler, une intelligence *capable* de connaître. Sans aucun aspect de puissance, il est l'*acte* même de se connaître et, à travers son essence, de connaître tout ce qui existe et/ou peut exister. Pour la même raison, il n'est pas un être *capable* de vivre, « il est aussi vie »[166]. Or la vie n'est pas un accident, une perfection qui s'ajoute à un être déjà existant; elle est essence, elle est mode d'existence. Quand Aristote définit l'âme, qui fait qu'on vive, il

[163] Voir *supra*, p. 110.
[164] Voir *supra*, p. 111.
[165] Voir *supra*, p. 129.
[166] Λ, 7, 1072b26 : « Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. »

en fait « l'acte premier »[167] du vivant, ce qui le fait en premier être. Et quand il distingue les espèces de vie – végétative, sensitive, intellective –, ce sont des modes d'être qu'il distingue. « En effet, l'acte d'intelligence est vie. »[168] Or « lui », le dieu, « est son acte »[169]. Bref, pour Aristote, *le premier être est son acte même d'exister*. Par conséquent, étant ainsi l'existence même, lui seul a la compétence de prêter existence à quoi que ce soit d'autre, comme seule la blancheur est à même de blanchir quoi que ce soit. Impossible qu'il en délègue la tâche à aucun être contingent. Le premier moteur doit donc non seulement savoir parfaitement qui et quoi existe, mais aussi en être directement responsable.

C'est déjà le cas au regard de toute autre substance séparée ou supérieure. Qu'Aristote se soit trompé en assumant les sphères d'Eudoxe et en supposant vie et intelligence aux astres, cela n'y change rien. Toute intelligence doit directement son existence à une création divine, il le sait très bien, ayant affirmé que la moindre d'entre elles reçoit son existence d'en dehors de l'univers matériel[170]. Dieu doit créer directement chacune des substances intellectuelles extérieures à notre univers matériel, quel que soit leur nombre, quelques-unes, cinquante-cinq, ou des myriades.

C'est aussi le cas de la matière première. Les philosophes, récents comme anciens, en imaginant son existence éternelle, croient pouvoir se la créditer comme un fait acquis. Mais on l'a rappelé, Aristote insiste que le fait qu'on ait toujours existé ou se soit toujours passé de telle façon ne dispense pas de nécessiter une cause.[171]

Non seulement Dieu, comme premier moteur, a une efficience universelle, produit toute chose et la maintient sciemment en existence, mais il le fait de plus librement, non en une espèce d'émanation irrésistible de sa nature, comme l'imagineront les

[167] Voir *De l'âme*, II, 1, 412a27-28 : « Ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. »

[168] Λ, 7, 1072b27 : « Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. »

[169] *Ibid.* : « Ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. »

[170] Voir *supra*, note 50.

[171] Voir *supra*, pp. 119 ss.

néoplatoniciens, obsédés d'immobilité à outrance. Le dieu d'Aristote ne peut être que libre, puisque l'enseignement du Philosophe, clairement, est que l'intelligence n'est le principe d'aucune action, d'aucune production, indépendamment de la volonté.

> Manifestement, l'intelligence ne fait rien sans concours d'appétit; la volonté, en effet, est une espèce d'appétit.[172]

Là encore, rappelons-nous qu'à cette hauteur tout s'identifie – Τούτων, τὰ πρῶτα τὰ αὐτά[173] –. Le dieu, c'est-à-dire, ne se divise pas en intelligence et volonté; on doit comprendre que sa parfaite simplicité implique que chez lui intelligence et volonté ne font qu'un, et sont leur propre acte. En reconnaissant le premier être comme *intellection d'intellection*, νοήσεως νόησις, Aristote doit également le confesser comme *volition de volition*, βουλήσεως βούλησις. L'expression ne se trouve pas textuellement dans les textes d'Aristote qui nous sont parvenus? Qu'à cela ne tienne! Elle n'en avait pas besoin : elle consone bien mieux avec l'ensemble de sa doctrine que la castration dont tient à l'affliger notre lecteur prédominant.

b) Providence

L'attribution que ce lecteur nie avec le plus d'énergie de son premier moteur, de la part d'Aristote, en lui refusant de créer l'univers, est le soin de chacune de ses créatures[174]; ainsi encore, il accule ce premier Être au ridicule. De fait, Aristote conçoit les choses bien autrement. À son avis, ce n'est pas seulement pour

---

[172] *De l'âme*, III, 10, 433a23-24 : « Ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις. »

[173] Λ, 7, 1072a27.

[174] Ainsi : « Plutarque ne nourrit pas de critique très développée à l'encontre de théorie providentielle chez Aristote. Dans le *De defectu oraculorum* (426D2-5), on trouve simplement une allusion au fait qu'en accordant au dieu uniquement une activité auto-contemplative, on le prive de ses attributs providentiels… L'activité de pensée du Premier Moteur, interprétée comme l'exercice d'une auto-réflexivité divine, est incompatible avec la providence intentionnelle et soucieuse du particulier… C'est sur l'athéisme d'Aristote, qui prive le divin de toute intervention sur les réalités terrestres qu'Atticus met l'accent. » (MICHALEWSKI, *Faut-il préférer…*, *op. cit.*, 129-130)

commencer ou continuer à exister, mais encore pour être à même d'effectuer chacune de ses opérations, que tout être contingent a besoin de l'action et de la sollicitude du premier moteur. Retirer au premier moteur le soin individuel et conscient de chacun des êtres contingents non seulement entache d'une radicale imperfection son essence, mais rend inintelligible, impossible leur existence et leur activité.

Aristote s'efforce d'en rendre conscient en insistant sur l'ordre et la cohérence que le premier moteur introduit entre tous les êtres qu'il fait exister, de façon à produire l'univers le mieux à même de représenter sa propre perfection et d'y participer. « Tous les êtres », remarque-t-il, « sont coordonnés de quelque façon »[175]. Pas seulement les plus nobles, les plus parfaits, ceux dont l'existence participe le plus à l'immobilité et à l'éternité du premier moteur : les substances séparées et, à ce qu'il semblait avec les moyens d'observation de l'époque, les astres et leurs sphères. Notre lecteur prédominant se laisse parfois aller à accorder au premier moteur quelque providence à ce niveau supérieur.[176] Pourtant, Aristote insiste : « Même les poissons, les oiseaux et les plantes »[177] entrent dans cette coordination universelle issue du

[175] Λ, 10, 1075a16 : « Πάντα δὲ συντέτακταί πῶς. »

[176] Ainsi : « Aristote limite l'action divine à la lune et soustrait les autres parties du monde au gouvernement divin. » (Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XV, 5, 5-7) – Encore : « Pour les réalités célestes, qui sont toujours et invariablement de la même manière, Aristote suppose que le destin en est cause; pour les choses sublunaires, c'est la nature; pour les choses humaines, la réflexion, la prévoyance et l'âme. » (Atticus, Fr. 8, 12-16) – De même : « Aristote, <d'après Atticus>, donne dans la demi-mesure, puisque tout en admettant que la providence existe, il tronque volontairement la puissance divine. Ses dieux ne sont pas complètement oisifs puisqu'ils sont responsables de l'organisation régulière du ciel, mais leur action ne peut s'étendre jusqu'aux affaires humaines. » (Michalewski, *Faut-il préférer…*, *op. cit.*, 130) – Et : « Aristote, <d'après Atticus>, laisse les réalités sensibles aux soins d'une nature dépourvue de raison. » (*Ibid.*, 132)

[177] Λ, 10, 1075a16-17 : « Καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά, *même ceux qui nagent, qui volent, qui poussent.* » – L'énumération paraît étrange, qui distingue les animaux par leur mode de déplacement. Elle met l'accent, en des êtres dont on attend moins une imitation du premier moteur, sur une variété qui illustre la fécondité de sa perfection.

premier moteur pour en illustrer la perfection ontologique. Les animaux les plus divers collaborent à montrer la diversité de type de déplacement que les premiers mobiles sont à même de mettre en branle, et contribuent ainsi à donner une image plus éclatante de cette perfection. À cause de sa trop grande évidence, Aristote ne prend pas la peine ici de citer la hiérarchie universelle qu'il remarque dans le monde sublunaire : le fondement offert par le règne minéral à la vie, par la vie végétale à la vie animale, par la vie animale à la vie humaine. Tous les hommes, a-t-il remarqué ailleurs, montrent pratiquement qu'ils sont conscients d'être la fin de l'univers matériel qui les entoure : ils en utilisent spontanément toutes les ressources comme produites pour eux : « Nous faisons usage de tous les êtres naturels comme s'ils existaient pour nous, parce qu'en un sens nous en sommes la fin. »[178] Jusqu'en la constitution humaine, Aristote se montre fin témoin d'une ordonnance précise : le corps est pour l'âme, les facultés sensibles servent la raison, fin de toute l'essence humaine et siège du bonheur humain.

> Notre raison et notre intelligence sont la fin de notre nature, de sorte qu'il faut leur ordonner notre génération et celle de nos mœurs… Nous devons certes accorder notre soin à notre corps, avant de l'accorder à notre âme, puis à notre éducation affective <avant notre éducation intellectuelle>, mais celui de notre appétit est en vue de notre intelligence, et celui de notre corps en vue de notre âme.[179]

Plus généralement, « aucun être ne reste sans rapport à aucun autre; chacun, au contraire, entretient un rapport à chaque autre »[180]. « Tous sont coordonnés en vue d'une seule et même fin. »[181] Avec une incroyable diversité, pourtant.[182] Chaque être a

---

[178] *De philosophia*, fr. 28.

[179] *Politique*, VII, 15, 1334a15-17.25-28 : « Ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος… »

[180] Λ, 10, 1075a17-18 : « Καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ''ἔστι τι. »

[181] Λ, 10, 1075a18-19 : « Πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται. »

[182] « Ἀλλ' οὐχ ὁμοίως. » (Λ, 10, 1075a16)

sa propre opération, chaque espèce se distingue de chaque autre, chacun y va d'un apport différent à la perfection de l'univers, représentation de celle du premier moteur.

Il en va, compare Aristote, « comme en une famille »[183], où chaque membre concourt à sa manière distincte au bien commun, dans une contribution plus ou moins cruciale et consciente, selon sa proximité au chef de famille. Certes, la comparaison ne vaut qu'en invoquant la famille parfaite, où chaque membre reçoit l'éducation appropriée au développement des vertus liées à son statut. « Là, en effet, il ne convient pas du tout que les personnes libres fassent n'importe quoi; au contraire, tout ou la plus grande partie de ce qu'elles font est réglé. »[184] Femme et fils du chef de famille, en effet, grâce à leur intelligence et leur éducation, sont à même d'interpréter la volonté du chef de famille et sa conception du bien familial de manière à y collaborer sciemment et librement. À leur différence, « les esclaves et les bêtes », peu ou pas au fait « du bien commun » familial, « agissent beaucoup comme cela leur vient » et risquent de « peu y contribuer »[185], si on ne prend soin de les informer et de leur imposer les actions que ce bien réclame d'eux. C'est clair pour Aristote, il tient à l'efficience du premier moteur d'inscrire cette cohérence dans la nature de chaque être, comme au chef de famille de guider adéquatement chacun de ses commensaux : « À chacun des êtres naturels, sa nature offre ce genre de principe : elle rend nécessaire, c'est-à-dire, qu'ils parviennent tous à se distinguer et que certains le fassent au point que tout en eux communique au tout. »[186] En distribuant en le cosmos essences et natures avec tant de délicatesse et d'exactitude, observe Aristote, l'Être suprême s'assure d'un univers où tout montre sa sollicitude pour illustrer

[183] Λ, 10, 1075a19 : « Ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ. »

[184] Λ, 10, 1075a19-21 : « Τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται. »

[185] Λ, 10, 1075a21-22 : « Τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν. »

[186] Λ, 10, 1075a22-25 : « Τοιαύτη γὰρ ἀρχὴ ἑκάστου αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. Λέγω δ' οἷον εἴς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον. »

sa perfection. Aristote ne peut concevoir que quoi que ce soit de cet univers lui échappe, après en avoir ainsi fait une intelligence sans aucun aspect de puissance et d'imperfection, lui qui soutient que la cause première est davantage responsable de l'effet ultime que sa cause la plus prochaine[187].

Aristote propose une autre comparaison éclairante pour faire comprendre comment il voit que la providence de son premier moteur s'exerce sur l'univers, « comment la nature du tout se rapporte à son bien et à son excellence : cette nature le vise-t-elle comme un bien séparé, qui existerait en lui-même et à part? ou s'agit-il de son ordre? »[188]. La providence du premier moteur, déclare-t-il, se compare, en plus parfait et complet, certes, mais nettement, à la sollicitude d'un général pour son armée. « L'univers vise son bien sous les deux angles, comme une armée. Le bien de cette dernière réside d'abord en son ordre. »[189] La perfection d'une armée tient de fait à la minutieuse hiérarchie de son autorité, où chacun a son rôle, sait ce qu'il a à faire et à qui il en rend compte. « Mais son bien est aussi son général. »[190] Toute cette perfection d'organisation militaire ne prend de sens que comme instrument du général et pour assurer que son intention à lui, la victoire que ses décisions anticipent, se réalise de la manière la plus effective. Ce second bien, extérieur à l'armée, « l'est même davantage »[191] et en est la mesure, « car il n'a pas pour cause cet ordre, mais cet ordre l'a pour cause. »[192]

---

[187] Voir *Phys.*, VIII, 5, début.

[188] Λ, 10, 1075a17-18 : « Πότερως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν. »

[189] Λ, 10, 1075a13-14 : « Ἢ ἀμφότερως ὥσπερ στράτευμα; Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ. »

[190] Λ, 10, 1075a14 : « Καὶ ὁ στραγηγός. » – Curieusement, dans l'idée d'interpréter plus exactement la conception aristotélicienne de la causalité du premier moteur, Enrico BERTI contredit cette affirmation d'ARISTOTE et assigne la victoire comme une fin propre de l'armée, non du général! « It is clear that the end of the army is not its leader, but its order (and consequently its winning the battles). » (« Unmoved mover(s)… », *op. cit.*, 205)

[191] Λ, 10, 1075a14-15 : « Καὶ μᾶλλον οὗτος. »

[192] Λ, 10, 1075a15 : « Οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν, ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. »

De même, quel bien constitue la perfection de l'univers? Un semblable double bien, reprend Aristote. Son bien le plus facilement observable est aussi son ordre, cette merveilleuse ordonnance qui se contemple dans la nature. Mais l'univers a lui aussi un autre bien, principal, une fin ultime, extérieure à lui, qui est la réalisation de l'intention nourrie par le premier moteur en lui donnant existence : la manifestation de sa perfection, la participation la plus variée et universelle à ce bien suprême qu'il est.

Voir les choses autrement, refuser au premier moteur la responsabilité de la production, de l'existence et de la coordination de tous les autres, inexorablement, ne fait pas du monde un cosmos, mais « tourne la substance de son tout en incidents décousus, dont aucun ne change rien à l'autre, qu'il se produise on non »[193]. « On lui impose ainsi une multiplicité de principes. Or les êtres ne veulent pas qu'on les gouverne aussi mal. "Gouverner à plusieurs n'est pas bon! Qu'il n'y ait donc qu'un seul Seigneur!" »[194]

c) Bienfaiteur et Ami

C'est spécialement devant l'extrême contingence des affaires humaines, et les petites intrigues et mesquineries auxquelles l'homme voue sa liberté, que le focus de l'intellection divine sur elle-même donne le plus facilement occasion de prêter à Aristote la conception d'un dieu ignorant et indifférent. Là encore, pourtant, c'est étrangement sous-estimer la perfection qu'Aristote découvre chez l'Être suprême et la noblesse qu'il admire en la nature humaine intellectuelle.

Aristote ne manque pas de reconnaître que le dieu adresse une providence spéciale à l'homme, la créature matérielle qui lui ressemble le plus, par son intelligence et sa volonté, par sa liberté. Tant dans ses réflexions éthiques que politiques, il disserte sur les

[193] Λ, 10, 1076a1-2 : « Ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν· οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα. »

[194] Λ, 10, 1076a3-4 : « Καὶ ἀρχὰς πολλάς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. "Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη εἷς κοίρανος." »

comportements les mieux adaptés à la relation que la cité et même chaque individu peut et doit entretenir avec la divinité.

Une relation de justice, d'abord, et même une relation d'amitié, ensuite. Certes, il ne peut s'agir de justice et d'amitié au sens strict : sa dette envers la divinité, pour la vie, la nature et l'univers qu'il en reçoit, l'homme n'a aucun moyen de la rendre à stricte égalité, comme la justice l'exigerait; et l'égalité requise à une parfaite amitié est inconcevable entre des intelligences le plus purement acte et le plus purement puissance, entre celle la plus libre de toute matière et celle dont l'union à un corps représente un besoin incontournable. Les homonymes de la justice et de l'amitié que l'homme est naturellement appelé à développer à cet égard s'appelleront plus proprement piété et adoration.

*1. Justice*

Pour Aristote, le bien ultime que se propose l'homme en toutes ses actions, le bonheur (ἡ εὐδαιμονία), consiste à actualiser au mieux la nature qu'il a reçue du dieu; cette tâche requiert de satisfaire tant de conditions que personne ne peut y arriver sans la collaboration organisée de nombreux congénères. Appelant 'cité' cette indispensable communauté, Aristote reconnaît en l'homme une nature forcément citoyenne : « Manifestement », dit-il donc, « c'est de la nature que la cité résulte : l'homme est par nature un animal politique »[195].

Sur cette constatation, Aristote examine la constitution que doit revêtir la cité pour devenir l'instrument effectif du bonheur commun. Notre lecteur prédominant n'en croira pas ses yeux : parmi les fonctions indispensables de la cité, les principales, « sans lesquelles une cité ne saurait en être une, qu'on appelle d'ailleurs ses 'parties', parce que c'est d'elles qu'elle doit se constituer »[196], Aristote énumère, après l'alimentation, l'industrie, la sécurité et les biens matériels, « en cinquième, *mais la première*

[195] *Pol.*, I, 2, 1253a3 : « Φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. »

[196] *Pol.*, VII, 8, 1328b3-4 : « Ὧν ἄνευ πόλις οὐκ ἂν εἴη· καὶ γὰρ ἃ λέγομεν εἶναι μέρη πόλεως, ἐν τούτοις ἂν εἴη διὰ τὸ ἀναγκαῖον ὑπάρχειν. »

*de toutes*, l'attention à la divinité, appelée sacerdoce »[197], sur le même pied que les fonctions les plus hautes : l'autorité politique et judiciaire. Entrant davantage dans le détail de l'articulation des diverses fonctions, Aristote insistera qu'on confie celle de prêtres, comme celles de chefs et de juges, aux personnes les mieux éduquées et les plus libres, assez bien munies pour jouir d'une vie de loisir, dégagées du besoin de gagner leur vie et des inquiétudes d'argent. « C'est aux citoyens » proprement dits « qu'il convient d'honorer les dieux. »[198]

Notre lecteur prédominant, obnubilé par son dieu ignorant des affaires humaines, ne peut évidemment prendre au sérieux pareilles dispositions d'Aristote, bien qu'on en retrouve de semblables à plusieurs points du *corpus*. Il les met au compte d'une rhétorique démagogique, d'une espèce de double vérité avant la lettre ou de séquelles d'une longue fréquentation platonicienne. Il demeure sûr que le culte divin ne se concilie d'aucune façon avec la conception aristotélicienne d'un dieu dont toute l'activité tient à se connaître et à se contempler.

> Le refus d'Aristote de l'immortalité de l'âme[199] d'une part, l'inefficience et l'ignorance des dieux immobiles de l'autre, ne se prêtent guère à la pratique d'un culte dont l'officiant ne peut rien obtenir, ni dans cette vie ni dans aucune autre.[200]

Notre lecteur prédominant se montre fréquemment déçu d'un Aristote qui lui paraissait si rigoureusement logique, en métaphysique, mais qui se montre finalement… asservi, en matière religieuse, aux conceptions païennes et naïves de son temps.

---

[197] *Ibid.*, 1328b12-13 : « Πέμπτον δὲ καὶ πρῶτον τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν, ἣν καλοῦσιν ἱερατείαν. »

[198] *Ibid.*, 1328b29-30 : « Ὑπὸ γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει τιμᾶσθαι τοὺς θεούς. »

[199] Étrange corollaire à tirer de tant d'insistance d'ARISTOTE sur l'immatérialité de l'intelligence humaine. (mon étonnement)

[200] BAGHDASSARIAN, *La question…*, *op. cit.*, 297.

> Aristote ne remet jamais en cause les pratiques religieuses traditionnelles… Il les justifie plutôt en insistant sur la joie et le délassement qu'elles procurent.[201]
>
> La philosophie aristotélicienne, si audacieuse sur le plan théorique, présente cette curiosité de se satisfaire souvent des habitudes religieuses les plus traditionnelles et les plus incompatibles avec sa théorie.[202]

### *2. Amitié*

Pourtant, Aristote ne s'en tient pas à promouvoir un culte communautaire pour honorer les dieux et leur exprimer la reconnaissance humaine et citoyenne pour tous leurs bienfaits. Traitant du bonheur individuel, identifiant son activité la plus constitutive, cherchant le critère de discernement entre les attitudes, mœurs et activités les plus propres à y contribuer ou à le compromettre, Aristote insiste sur l'attention à l'opération la plus caractéristique de l'homme, celle de sa raison, puis sur les vertus intellectuelles capables de la garantir au mieux, sur les vertus morales aptes à préparer la meilleure situation pour les précédentes, et conclut que cette attention à l'aspect le plus noble de la nature humaine offre le moyen de ressembler au dieu et de gagner son amitié.

Notre lecteur prédominant ne manque pas de remarquer le fait, mais encore là se montre incapable de prendre Aristote au sérieux. Aussi admirateur soit-il de sa rigueur logique au moment de traiter du premier moteur, il ne peut qu'écarter du revers de la main toute indication de quelque relation que ce soit entre ce premier moteur et l'individu humain.

> Dans les *Éthiques* en effet, Aristote évoque, à de multiples reprises, la possibilité qu'il existe, entre l'homme et le dieu, une relation d'amitié.[203]

---

[201] *Ibid.*, 296. – « Voir, par exemple, *Pol.* VIII 3, 1337b37 sqq., au sujet du délassement que la musique des fêtes religieuses procure à l'âme. » (*Ibid.*, note 22)

[202] *Ibid.*, 297-298.

[203] BAGHDASSARIAN, *La question…*, 297.

Il y a matière à stupéfaction : ce lecteur assidu d'Aristote est à même d'énoncer clairement les réponses adéquates à ses réticences, mais ne peut y adhérer. Il arrive à comprendre qu'Aristote ne parle pas d'une amitié au sens le plus fort, qui requerrait une impossible égalité, mais d'un amour de bienveillance comportant suffisamment de réciprocité pour ressembler à une amitié, un peu comme entre un fils et son père. Il comprend que de ces deux amis, l'un reçoit bien plus que l'autre, et ne peut rendre que selon les maigres ressources dont il dispose, mais pourtant satisfait un dieu qui sait ne pas pouvoir attendre plus. Malgré toute cette clarté, notre lecteur prédominant campe sur son 'évidence' que le dieu ne nous connaît pas et que rien ne peut lui plaire de notre part.

> Bien sûr, cette *philia* est d'un genre particulier, puisqu'elle rapproche deux êtres inégaux (*EE* VII 3, 1238b18-19), dont les relations doivent donc obéir au schème de l'égalité proportionnelle (*EE* VII 3, 1238b21)[204], qui implique en la matière que le dieu soit une cause de bienfaits, tandis que l'homme lui exprime sa reconnaissance, en lui rendant les honneurs qui lui sont dus. Ces honneurs, on s'en doute, ne sont jamais à la hauteur des biens reçus. Pourtant, dès lors qu'ils sont à la hauteur des moyens dont dispose l'officiant, l'ami, même divin, n'est pas offensé.[205]

C'est exactement le point de vue qu'exprime Aristote : « Le dieu supporte de recevoir des sacrifices conformément à nos moyens. »[206]

Ne le comprenant pas, comme un aveugle qui n'arrive pas à distinguer les couleurs, notre lecteur prédominant cherche partout des traces qu'Aristote exprimerait quelque repentir, nierait cette

---

[204] « L'amitié prend ainsi la forme de la justice distributive. La piété apparaît alors comme une forme particulière de justice. Sur ce point, *cf.* R. BODÉÜS, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris : Belles Lettres,1992, pp. 214-234. » (*Ibid.*, note 23)

[205] BAGHDASSARIAN, *La question…*, 297.

[206] *Éth. Eud.*, VII, 10, 1243b11-12 : « Ὁ θεὸς ἀνέχεται κατὰ δύναμιν λαμβάνων τὰς θυσίας. » *Cf.* également *EN* VIII 16, 1163b13-19; IX 1, 1164b5-6; IX 2, 1165a24.

possibilité de retenir l'attention du dieu. Et il croit en trouver, là même où Aristote continue de confirmer les mêmes conceptions.

> Certains indices laissent à penser qu'Aristote n'admet pas qu'il puisse exister, au sens strict[207], une *philia* entre l'homme et le dieu. Quand la supériorité est trop grande en effet, la réciprocité est exclue (*EE* VII 4, 1239a18-19) : « En effet, il serait ridicule qu'on reprochât au dieu de ne pas aimer en retour de la même manière qu'il est aimé. » (*EE* VII 3, 1238b27-28 : « Γελοῖον γάρ, εἴ τις ἐγκαλοίη τῷ θεῷ, ὅτι οὐχ ὁμοίως τὸ ἀντιφιλεῖσθαι ὡς φιλεῖται. »)
>
> … Dans l'*EN*, Aristote explique clairement que, d'amitié véritable entre l'homme et le dieu, il ne peut être jamais question : « Or, si l'on est séparé par une grande distance, comme on est séparé du dieu, il n'y a plus d'amitié. » (EN VIII 9, 1159a5 : « Πολὺ δὲ χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι. »)[208]

Pareilles considérations manifestent une intuition insuffisante de la familiarité avec laquelle Aristote pratique l'homonymie, étendant des noms à des situations connexes, quoique non identiques, aux réalités que ces noms désignent strictement. C'est ce qui lui permet, sans se contredire, tantôt de nier toute possibilité d'amitié entre l'homme et le dieu, tantôt de décrire la manière idoine de l'entretenir : il vise dans le premier cas l'amitié entendue le plus strictement, qui exige égalité de nature et de noblesse entre les partenaires; il pense dans le second cas à une relation différente, qui garde toutefois suffisamment de la relation initiale pour lui en étendre le nom.

Aristote traite avec grande suavité du comportement qui dispose au mieux à cette quasi-amitié avec le dieu, en revenant plusieurs fois sur ce que l'homme se rend le plus proche et le plus

---

[207] La chose va de soi, je l'ai déjà souligné. Jamais, de toute façon, ARISTOTE ne suggère pareille possibilité. Même quand, à cause de son évidence, il n'exprime pas verbalement cette réserve.

[208] *Ibid.*, 298.

aimable au dieu en consacrant le plus fort de son énergie à l'aspect le plus noble de sa propre nature : sa vie spéculative.

> C'est en se conformant à son intelligence et en en prenant soin, semble-t-il, qu'on affiche les plus excellentes dispositions et qu'on mérite le plus l'amitié divine (καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος). En effet, si, comme on l'admet généralement, les affaires humaines éveillent de la part des dieux de la sollicitude, assez raisonnablement, c'est ce qui s'y trouve de plus noble et de plus apparenté à eux, l'intelligence, qui les réjouira et ils récompenseront les hommes qui la privilégient et l'honorent… Voilà donc pour qui les dieux ont le plus d'amitié (Θεοφιλέστατος ἄρα).[209]

Aristote suggère le même critère à qui veut diriger sa vie au mieux et atteindre le plus grand bonheur. Dans tous les choix que la vie lui présente, celui-là devrait opter pour ce qui contribue le mieux à une vie spéculative la plus riche possible. Voilà la façon véritable de plaire au dieu et d'entrer en amitié avec lui. C'est en somme le meilleur culte à lui offrir, la gratitude la plus adéquate à lui manifester pour la nature humaine reçue de lui. Aristote caractérise la vie spéculative comme permettant le plus de ressembler au dieu et de participer en quelque sorte à son éternité.

> Pareille vie sera meilleure que vie d'homme : ce ne sera plus simplement comme homme qu'on vivra, mais en tant qu'on a en soi une parcelle divine … Assurément, si son intelligence se rapporte à l'homme comme son aspect divin, y conformer sa vie fait vivre une vie plus divine qu'humaine. Or il ne faut pas, comme on nous en avertit, ne penser qu'aux affaires humaines, puisqu'on est homme, et qu'à ce qui est mortel, puisqu'on est mortel; plutôt, autant qu'on le peut, on doit s'immortaliser et tout faire en

[209] *Éth. Nic.*, X, 9, 1179a22-30.

> vue de ce qu'on a en soi de plus noble… D'ailleurs, son intelligence, c'est cela surtout que l'homme est.[210]

Clairement, dans l'idée d'Aristote, tout le reste de l'homme, son corps et ses biens, est destiné à soutenir cette vie intellectuelle et toute décision à son sujet devient morale ou immorale, et plaisante ou déplaisante au dieu, dans la mesure où elle contribue ou compromet pareille vie.

> En matière de biens naturels, qu'il s'agisse du corps, des richesses, des amis ou des autres biens, l'acquisition et la possession qui contribue au mieux à la contemplation du dieu, voilà la meilleure…; par contre, leur défaut ou excès qui empêche de se soucier du dieu et de le contempler, voilà la mauvaise.[211]

Notre lecteur prédominant peut bien concevoir cette idée que « la philosophie n'est pas loin de constituer un culte, puisque la *sophia* est la meilleure manière de plaire aux dieux et, par suite, de leur témoigner sa déférence »[212]. Pourtant, toujours hanté par le dieu narcisse qu'il crédite à Aristote, il continue à trouver pareil culte « problématique, puisque le culte est exécuté par des hommes qui n'ont rien à en espérer, ni dans cette vie, ni dans l'au-delà, et s'adresse à des dieux qui ne peuvent en avoir connaissance »[213].

---

[210] *Éth. Nic.*, X, 7, 1177b26-1178a7 : « Ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει... Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὴν ἀνθρώπινον βίον. Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῇ... Εἴπερ <ὁ νοῦς> τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. »

[211] *Éth. Eud.*, VIII, 3, 1249b16-21 : « Ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη… Ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. »

[212] BAGHDASSARIAN, *La question…*, *op. cit.*, 300.

[213] *Ibid.*, 299.

En somme, quelque insistance qu'Aristote y applique, l'ombre du dieu narcisse est toujours à même de suggérer une réduction à d'habiles précautions pédagogiques destinées à conjurer l'accusation de ὕβρις :

> Le Stagirite ne souffle mot – et pour cause – sur la nature des bienfaits dont les dieux payeraient le sage en retour (son intention, au départ, étant simplement de ruiner l'idée d'un châtiment divin)… On ne peut douter que le philosophe juge parfaitement rationnelle – *cela ne veut pas dire réelle* – l'hypothèse que les dieux, sinon favorisent, du moins chérissent ceux-là qui atteignent à l'excellence du sage… Aux yeux du philosophe, autrement dit, *on pourrait soutenir avec une certaine logique* que la perfection humaine (et, particulièrement, la perfection intellectuelle) attire la bienveillance des dieux. C'est la seule issue rationnelle que voit Aristote pour ceux qui ratifient l'hypothèse d'une ἐπιμέλεια ὑπὸ τῶν θεῶν; *une hypothèse que contredit, certes, la doctrine théologique de Λ, 9*, mais que la philosophie pratique se garde d'infirmer expressément, car elle fournit un argument protreptique décisif. La conscience religieuse grecque, en effet, demandait quelque apaisement à l'écoute du message des philosophes. Les procès d'impiété sont là qui en témoignent.[214]

Par ailleurs, l'observation sensible ne permet pas une réflexion précise sur la relation que des substances supérieures à nous pourraient entretenir avec le dieu. Nous avons maintenant les moyens de constater avec la plus grande certitude que les astres sont constitués de la même matière que les êtres terrestres; en fait, d'une matière même beaucoup plus rudimentaire, plus pauvre. Qu'ils ne sont en rien d'une essence plus noble que la nôtre. Qu'en particulier, ils n'ont rien d'intellectuel. Aristote, ne disposant pas de pareille évidence sensible, a dû s'en remettre aux conceptions astronomiques les plus vraisemblables de son temps.

---

[214] Richard BODÉÜS, « En marge… », *op. cit.*, 28; mes italiques.

Qu'à cela ne tienne! Il est des substances supérieures à nous sur lesquelles nous ne sommes pas mieux placés que lui pour juger de l'essence et de l'éventuelle relation au dieu. Du moins, si on fait abstraction de la révélation judéo-chrétienne. Car Aristote pouvait tout aussi bien que nous, mieux en fait, puisque c'est plus une question d'intelligence que d'observation, concevoir la grande probabilité d'autres intelligences entre la nôtre et l'intelligence première. Et pour celles-là il était à même de deviner que les relations qu'il décrivait entre nous et le dieu valaient, en infiniment mieux : plus purement intellectuelles, ces substances séparées sont mieux à même d'admirer, de contempler et de reconnaître la perfection divine, de s'en sentir aimées et de l'aimer en retour. Il avait d'ailleurs présentes à l'esprit les conjectures plus audacieuses de Platon sur le sujet. Il n'était pas de son tempérament de se risquer dans des précisions qui dépassent les capacités intellectuelles humaines et les ressources de l'observation sensible, mais cela n'équivaut pas à une dénégation sur le fond de l'existence de pareilles substances séparées et de leur relation à la première substance dont elles tiennent leur existence et leur essence.

Même sur ce point, notre lecteur prédominant s'enferre dans sa négation. Aristote tendait à rapprocher les astres de la situation de ces substances immatérielles supérieures, les imaginant possiblement vivants et intelligents. Notre lecteur prédominant, en sens contraire, nie plus ou moins les substances séparées, les réduisant aux astres et aux sphères, dont il est plus à l'aise de nier des rapports personnels avec le dieu.

> On peut alors estimer que la connaissance de la perfection de la substance immobile engendre dans l'âme des astres un amour qui les pousse à se rendre aimables. Bien, entendu, cette tâche est vaine : l'amour pour le Premier Moteur ne sera jamais réciproque.[215]

[215] BAGHDASSARIAN, *La question…*, *op. cit.*, 175.

## Conclusion

À relire et méditer les considérations qu'Aristote adresse à la substance suprême dont il découvre que c'est d'elle « que dépendent le ciel et la nature »[216], et en somme tout autre être, on aperçoit que la clé en est la priorité de l'acte sur la puissance, car tout ce qui comporte puissance requiert pour le réduire à son acte un agent en possession de l'acte concerné. Cette évidence en entraîne une seconde : au fondement de toute existence comme de tout changement, une substance est requise qui ne soit qu'acte, à laquelle ne fasse défaut aucune perfection, et qui soit telle de toute nécessité et de toute éternité. Une troisième évidence s'ensuit : plus l'être s'élève au-dessus de la puissance et s'approche de l'acte pur, tout se simplifie et répugne à distinction. Ce qui en nous est divisé et implique puissances et facultés distinctes, atteint en l'être suprême une parfaite simplicité. Non seulement le dieu est identiquement intelligence, intellection et intelligé, il est aussi identiquement intelligence et volonté, et de ce côté identiquement volonté, vouloir et voulu, conseil, décision et décidé. Et en même temps suprême intelligible et suprême bien. Et le tout éternellement.

Aristote insiste plutôt sur le versant intellectuel de cette simplicité, mais son versant affectif est forcément impliqué, comme l'a magnifiquement manifesté Marie George[217].

---

[216] Λ, 7, 1072b13-14. – Voir *supra*, la note 109.

[217] Nonobstant toutes les attaques qu'ARISTOTE adresse à la prétention d'Empédocle de faire de l'amour un principe. « In every place where Aristotle considers whether the First Principle could be love he is considering views which contain additional suppositions which are objectionable. He never explicitly considers whether "God is love" could be taken to mean that there is an identity between God and his will and the primary act of his will (which is love), or whether it could mean that God loves us in a way he does not love non-rational beings and shows us special care. I will consider what Aristotle would be likely to maintain on each of these questions. – Would Aristotle agree that: 1) God possesses will; 2) has himself as the primary object of his will; 3) and that his loving himself is not other than what he is? » (Marie GEORGE, « Would Aristotle Agree with St. John that "God is Love"? », dans *The Aquinas Review*, vol. 17 (2010), 4)

> Aristotle thinks that God is intelligent. He also maintains that appetite follows upon cognition. Cognitive faculties allow the discrimination of things good and bad, from which springs certain tendencies towards or away from what is good or bad… God then as an intelligent being must also possess will.
>
> One can also see that Aristotle thinks that God possesses will insofar as Aristotle attributes pleasure to God, as experiencing pleasure presupposes appetite. God as an intelligent being must possess the corresponding form of appetite which is will.[218]

En appréhendant, à la lecture du livre Λ, l'articulation de cette présentation d'un premier moteur ainsi acte pur, omniscient et 'omnificient', on comprend que saint Thomas s'en soit inspiré de manière privilégiée pour exposer ce qui est accessible à la raison humaine de la conception de Dieu issue de la révélation et de la théologie chrétienne. Cette dernière, d'ailleurs, comme aime à en faire état mon collègue et ami Warren Murray, présente un Dieu qui s'incarne et s'ingénie à réduire l'infinie inégalité entre Lui et l'homme qui devrait rendre impossible entre eux toute relation apparentée à l'amitié. Et il croit y réussir assez pour lui déclarer avec affection : « Je ne vous appelle plus serviteurs, … mais amis. »[219]

[218] *Ibid.*, 4-5.
[219] Jn 15, 15.